سلسلة الكاشف الكبير

عن عقائد ابن تيمية (١)

نقض

الرسالة التدمرية

التي ألفها ابن تيمية

تأليف

سعيد عبد اللطيف فودة



نقض
الرسالة التدمرية

دار الرازي
للطباعة والنشر والتوزيع
عمان - الأردن

الطبعة الأولى
١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

المؤلف: سعيد فودة

عنوان الكتاب: نقض الرسالة التدمرية

عدد الصفحات: ١٦٠ صفحة

الموضوع الرئيسي: علم كلام وعقيدة

قياس القطع: ١٧× ٢٤

تمت المراجعة والتصحيح والإخراج
في دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع

تطلب منشوراتنا على العنوان التالي:

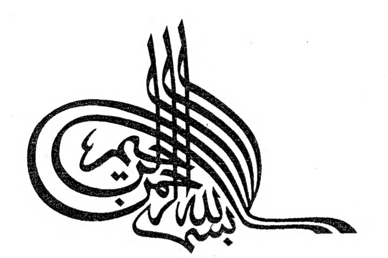
دار الرازي

ص.ب ٩٢٧٦٠١ عمان ١١١٩٠ الأردن

تلفاكس: ٤٦٤٦١١٦

E-Mail:alrazi003@yahoo.com

www.al-razi.net


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، بعثه الله بأكمل الشرائع، وخاتمتها، وحكم بأنها دائمة إلى يوم الدين.

لما كان التوحيد أساسا كبيرا من أسس هذا الدين الحنيف، فقد وجب على المسلمين تنقيح مباحثه، ودفع الشبه الواردة عليه، سواء أكانت هذه الشبه من منكر لأصل الدين، أم كانت واردة على أذهان بعض المنتسبين إليه، ظانين أنهم يقولون الحق.

والاهتمام بهذه المباحث الأصلية لن يزال ملازما لجنس الناس إلى يوم الدين، لأن الأدلة قامت على احتياجهم إلى الله تعالى، ويلزم ذلك العلم بما يستحقه من صفات. ونحن لن نزال محتاجين إلى تحرير العقائد الشائعة بين الناس، وبيان الصحيح منها والفاسد، لأن الناس يتغيرون ولذلك فما يطرأ في أذهانهم في زمان يختلف عما يتلبسون به في زمان آخر.

ومن هذا الباب اهتممت أن أنقد بعض الكتب التي كتبها ابن تيمية، وذلك للأثر الكبير الذي يلاحظ لفكره على كثير من الناس، في هذا العصر، وذلك لأسباب معينة أشرنا إليها في غير هذا المقام. ولخطورة أفكاره في مجال العقائد، ولما نعتقده من أثرها السلبي على عقول الناس دنيا وأخرى، فقد رأينا أن نكتب ردودا لبعض أهم كتبه المنتشرة، قياما بما نتقده واجبا في حقنا.

وندعو الله تعالى أن يوفقنا إلى الخير والصواب، وأن يجعل عملنا هذا ذا أثر مرضي بين الناس.

سعيد فودة

تمهيد:

لقد اشتهر بين الناس أنّ ابن تيمية هو من ألف بين قِطَع مَذْهَبِ التجسيم، ورتبه ونظّمه حتى أسس أركانه، وكان يسميه بمذهب السلف مجانبة منه للصواب، وتعصباً لرأيه ومحض عناد. وقد ألف أكثر كتبه لنصرة هذا المذهب، والتبس الأمر على كثير من الخلق من العلماء والعوام، لأنه اعتاد اتِّباعَ أساليب لفظية تتيح له التهرب عند المساءلة، وتترك لمن لم يتقن فهم مراده التشكُّكَ فيما قصده، والرجل لا نظن نحن فيه إلا أنه تقصَّد ذلك. وأما عندنا فما كتبه واضح في مذهب الضلال، ونصٌّ صريح في نصرة مذاهب المجسمة والكرامية المبتدعة. ونحن في ردِّنا عليه ونَقْضِنا لكلامه لا يتوقف هجومنا لصدِّ أفكاره وتوهماته على موافقه الناس لنا، بل إننا نعلم أن كثيراً منهم على عينيه غشاوة، نرجو من الله تعالى إزالتها بما نقوم به من الردود والتنبيهات.

وقد ظن كثير من العوام - وتابعهم على ذلك من انتسب إلى العلماء - أنّ علماءَنا المتقدمين الذين قاوموا أفكار ابن تيمية إنما فعلوا ذلك حسداً من عند أنفسهم، وأنهم إنما كادوا له لأغراض شخصية لهم. ولكن الأمر عندنا على خلاف ذلك، ولا نقول بعصمة أحد منهم، بل كانوا مدافعين عن مذهب أهل السنة الذي كان يريد ابن تيمية هدمَه وإحلالَ مذهب الحشوية المجسمة والكرامية مكانَه، ولذلك فإنهم لما ناظروه وبينوا له أنه لا دليل له على ما يقول طلبوا منه الكفّ عن الدعوة لهذا المذهب البطّال، فلما أبى حكموا عليه بالسجن، وهو عقابُ أمثالِه ممن ناهض أهل الحق، وتفرد برأيه، ودعا الناس إليه من غير وجه حق، لما يُحدث ذلك من اضطرابات وفتن. فمخالفات ابن تيمية لمذاهب العلماء بلا دليل، وإصرارُه على ذلك هو السبب في ما آل إليه أمره.

موضوع الرسالة التدمرية

كتب ابن تيمية هذه الرسالة ـ على ما قيل ـ جواباً على سؤال وجّهه إليه ناس من تدمر، فكانت جواباً لهم وسميت باسمهم، نسبة إلى بلدة تدمر، وهي من أعمال حمص في سوريا الشام.

ويتكلم فيها عن التوحيد والصفات، وفي الشرع والقدر، كما نصّ عليه في أولها. والأسباب التي دفعته لذلك على حسب زعمه هي:

أولاً: أهمية هذه الأصول، وهذا صحيح.

ثانياً: كثرة الخائضين فيها بالباطل. وهذا محل نزاع، فإن الأمر في هذه الأصول الدينية أوضح من أن يخفى على الأكثر، بل لقد أوضح علماؤنا تفاصيل هذه المسائل ونقحوها وبيّنوها، ولكن لما كان ابن تيمية يخالفهم في هذه الأصول وصفهم بأنهم إنما خاضوا في تلك المباحث بالباطل. وسوف نردُّ زعمه عليه، ونبطل كلامه، ونهدم أدلته بأوضح البيان وأوجزه.

الطريق إلى التنزيه

يدعي ابن تيمية دائماً أنه لا يقول إلا ما قاله الله تعالى ورسوله عليه السلام، فهو يدعي أنه لا يثبت إلا ما أثبته الله والرسول، ولا ينفي إلا ما ينفيه الله ورسوله، هذا ما يدعيه ابن تيمية. ويا ليته فعلاً التزم بذلك، لكان اختصر على نفسه كثيراً من النزاع مع أئمة المسلمين، ولكان تجنب مخالفة الحق في كثير مما قاله؛ ولكن الواقع خلاف ذلك، فقد وقع ابن تيمية صراحة في ضدٍّ هذه القاعدة التي يكررها دائماً، فإننا نراه قد أثبت الجهة، والحدّ، والحدود، وقيام الحوادث في ذاته تعالى، وغير ذلك من مفاسد، كمماسته جل شأنه للعرش ولغيره من المخلوقات، ولم يرِدْ شيءٌ من ذلك في كتاب ولا سنة، فيكون ابن تيمية قد خالف القاعدة الأشهر عنده، فما قرر علماء الإسلام أنه الحق فإنه خالفه، وما صرح ابن تيمية أنه الحق خالفه كذلك، فلم يثبت على حقٍّ.

ثم هذه القاعدة تحتاج إلى نوع تحرير، فهي مجملة تحتاج إلى بيان، فهل يقصد ابن تيمية أننا لا نصف الله تعالى إلا بما صرح به الله تعالى والرسول، فإن قصد ذلك فهو قد خالفه كما مرَّ. ثم لا يتوقف صحة وصف الله تعالى على وجود النص الصريح عندنا، وإن قال بذلك الإمام الأشعري كما هو ظاهر كلامه من لزوم الاستناد إلى التوقيف في أوصاف الله تعالى. وعلى كل حال فقد خالف ابن تيمية هذه القاعدة. وإن قصد أن وصف الله تعالى يتوقف على ما يفهم من النص وإن لم يكن صريحاً، فإننا نقول ببطلان ذلك، لأن بعض صفات الله تعالى يمكننا إدراك ثبوتها قبل معرفة الشريعة، ولو توقف إدراكنا لجميع صفات الله على النصوص والشرائع للزم تعطيلُ العقول وانتفاءُ فائدة النظر، ولكن كل ذلك باطل. فما ادعاه ابن تيمية باطلٌ إذن.

فإن النظر لمعرفة الله تعالى واجب، وإنما يكون النظر بالعقل لا بالنقل، فلا يصح القول إذن بتوقف وصف الله على ما وصف به نفسه أو وصفه به رسولُه، لأن هذا لا يتأتى إلا بعد نزول الشريعة وثبوتها عند المكلف، والنظر يكون قبل ذلك كما هو ظاهر.

ومن ضمن ما يصرح به ابن تيمية من طريقته التي يزعم اتباعها قوله في ص٣١: "وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل" اهـ، وهو يطلق هذه العبارة دائماً هكذا فيقرأها القارئ ويحسن الظن به لأول وهلة، ولكن إذا دقق النظر فيها وجد تحتها معاني باطلة، وسوف نبين لك بعضها بإجمال هنا.

أولاً: قوله "من غير تكييف" إذا سمعه الواحد ربما يفهم منه نفي الكيف عن الله تعالى، فقد قال علماء السنة قبل ابن تيمية عن الآيات المتشابهة: "نؤمن بها بلا كيف"، وقد أرادوا نفي أصل الكيف عن الله تعالى، ولذلك أدخلوا النفي على أصل كلمة "كيف"، وربما يقولون: "بلا تكييف" ويريدون نفي الكيف أيضاً. والكيف هو وضع الشيء بالنسبة إلى غيره أو وضع أجزائه بالنسبة إلى بعضها، وهو يستلزم ـ كما هو ظاهر ـ التجسيم، ولذلك فالمنزِّه ينفي أصلَ الكيف، وابن تيمية لم يَرِدْ نصٌّ واحد في كلامه ينفي فيه أصل الكيف، ولكنه ينفي "التكييف" دائماً، والتكييف ـ في مراده ـ هو تحديد كيفية من الكيفيات المحتملة وهماً في وهم الإنسان ونسبتها لله، كأن يقال: يده على الصورة الفلانية، أو عينه على الصورة الكذائية، فتعيِّنُ لها كيفية معينة في ذهنك. فهو ينفي تعيين إحدى الكيفيات في وهم الإنسان، لأن الإنسان لم يرَ الله تعالى فكيف يعين صورة له وكيفية وهيئة؟ هذا هو مراد ابن تيمية وأتباعه، وهذا مبني على أصل التجسيم الثابت عنده وعندهم، وإثبات أصل الكيف لله، تَنَزَّهَ عما يقولون. ولذلك قال شارح التدمرية ص٣٢: "والتكييف معناه تعيين كُنْهِ الصفة، يقال: كَيَّفَ الشيءَ أي جَعَلَ له كيفيةً معلومةً، وكيفيةُ الشيءِ صفتُه وحالُه" اهـ. فالتعيين هو المنفي لا أصل الكيف كما صرّح ابن تيمية في أكثر من موضع من كتبه.

ثانياً: أما قوله "بلا تمثيل"، فالتمثيل هو المساواة التامة في الصفات الذاتية، وهو إنما ينفي التمثيل بهذا المعنى، ونفي هذا المعنى لا يستلزم نفيَ التشبيه من جهةٍ من الجهات، وابن تيمية لا ينفي التشبيه، وإذا ورد في بعض كلامه نفيُ التشبيه فإنما يريد به التشبيهَ التّامَّ المساوي للتمثيل. ولا يعرف كثير من أتباعه هذا الفرق عند ابن تيمية بين

التشبيه والتمثيل، ولذلك ربما ينجرف بعضهم وينفي التشبيه غافلاً عن مذهب إمامه، كما فعل شارح التدمرية، فقال ص٣١: "قال نعيم بن حماد شيخ البخاري رحمهم الله: من شبه الله بخلقه كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه كفر، وليس فيما وصف الله به نفسَه أو وصفه به رسولُه صلى الله عليه وسلم تشبيه ولا تمثيل". **وقال ص ٣٢: "وكان إثباتهم بريئاً من التشبيه" اهـ.**

فنقل الشارح عن نعيم بن حماد تكفير المشبهة، ولم يعلم أن ابن تيمية يجيز التشبيه من بعض الوجوه، فما أطلقه نعيم بن حماد غفل الشارح عن كونه مناقضاً لكلام شيخه ابن تيمية، وظنه موافقاً له فاستدل به. ومثله في ذلك كمن يستدل بكلام للإمام الرازي في شرح عبارة لابن تيمية؟! فكيف يُفَسَّرُ النقيضُ بالنقيض، والضدُّ بالضد، ولكن الغفلة والجهل يفعلان الأعاجيب.

وابن تيمية وإن نفي التشبيه في كلامه بعد ذلك فقال ص ٣٤: "ففي قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ ردّ للتشبيه والتمثيل"، وقال ص٣٣: "فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات إثباتاً بلا تشبيه" اهـ، فمراده بالتشبيه هنا التمثيل أو التشبيه التام، ولذلك قرنها في الموضعين بما يدل على ذلك، ولذلك تراه دائماً في نفي التشبيه يقرنه بالتمثيل، وسوف يأتي مزيد كلام على التشبيه والتمثيل.

قاعدة الإثبات المفصل والنفي المجمل

كثيراً ما يصرح ابنُ تيمية بأن طريقة السلف في وصف الله في حالة الإثبات هي إثبات الصفات على وجه التفصيل، وأما في حالة التنزيه فهي الاقتصار على النفي المجمل، وسوف نبين نحن أن الأمر ليس على الوجه الذي ذكره ابن تيمية، بل طريقة القرآن في الجهتين التفصيل حيث يلزم والإجمال حيث يلزم، فلا يقال إن طريقة القرآن في الإثبات هي التفصيل وفي النفي الإجمال، بل قد ينفي عن الله تعالى ما لا يليق به على سبيل التفصيل كما يثبت له على سبيل التفصيل، فالحاجة هي التي توجب الطريقة المتبعة.

وسوف نبين السبب والغاية التي من أجلها قال ابن تيمية بهذه القاعدة المدعاة، وذلك قبل الشروع في إبطالها ونقضها.

لقد عرفنا أن مذهب ابن تيمية هو التجسيم لله تعالى، فهو يقول إن الله في جهة، ومستقر على العرش بمماسة، ويتحرك نزولاً وصعوداً، وتحل الحوادث في ذاته، وله يد وعين ووجه وغير ذلك من الأعضاء التي يسميها صفاتٍ عينيةً إلى آخر مذهبه، وهذا هو الإثبات التفصيلي الذي يريده ابن تيمية.

وأما علماؤنا من أهل الحق فإنهم يصفون الله تعالى بالصفات الكمالية كالقدرة والعلم والحياة وغيرها، وينزهون الله تعالى عن كل نقص، فينفون الحد والجهة وكونه جسماً، وينفون قيام الحوادث بذاته الجليلة، ويقولون ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

وابن تيمية عندما يقول إن طريقة القرآن هي الإثبات التفصيلي والنفي الإجمالي يريد بذلك أن يغلّط العلماء المحققين الذين نفَوا عن الله النقائص تفصيلاً، ونفياً كلياً، كما مرَّ، وذلك لأنه يُثبِتُ بعضَها لله تعالى، وإن ادعى أن ما يثبته ليس بنقيصة لله

تعالى. وهو إنما يريد من العلماء الاقتصار على نحو قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ و ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾؛ لأن هذه الآيات عنده عامة تحتمل التخصيص، ومجملة تحتاج للبيان، فهو - عند ابن تيمية - مع أنه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ إلا أنه في جهة، وفي مكان، ويمس العرش، ويتحرك، وغير ذلك مما يعده علماءُ أهل الحق من النقائص، ويعده ابن تيمية كمالات لازمة لوجود الله تعالى، أو لأفعاله أي لكونه فاعلاً.

فالحاصل أن ابن تيمية إنما يقول بأن طريقة القرآن هي الإثبات التفصيلي والنفي الإجمالي. أما الإثبات التفصيلي فلأنه يريد فتح باب لنفسه بإثبات ما مرَّ تفصيلاً، لأنه يعتبره كمالاً لله تعالى، وأما النفي الإجمالي فلأنه يريد أن يقفل الباب أمام مخالفيه فيمنعهم من نفي هذه النقائص عن الله تعالى.

فقاعدته غائية وليست علمية. أي إنه وضعها من أجل تحقيق هدفه الذي يختزنه في نفسه، ولم يحصل عليها بعد استقراء آيات القرآن والسنة الشريفة. وذلك لأن القرآن ينزه الله تعالى إجمالاً وتفصيلاً، ويثبت لله تعالى الصفات إجمالاً وتفصيلاً، فلا يوجد في القرآن ما يمنع النفي التفصيلي عند الحاجة لذلك، كما لا يوجد فيه ما يمنع الإثبات الإجمالي.

فأنت تعلم أن الله تعالى نفى بعض النقائص عن ذاته الشريفة تفصيلاً، فقال جل شأنه: ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾، كما نفى إجمالاً فقال: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾، وأثبت لنفسه الكمال الكلي العام في قوله: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾، كما نزّه تفصيلاً فقال: ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ ﴾. ولما نسب اليهود البخلَ لله تعالى ردَّ عليهم تفصيلاً فقال: ﴿ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾.

والقاعدة التي ابتدعها ابن تيمية إنما هي لتحقيق غرضه واستنفاذ شهوته. ولكن علماء أهل الحق قالوا بصحة النفي التفصيلي كما قالوا بصحة النفي الإجمالي، لأن كل ما خطر على قلب بشر من النقائص وأثبته بزيغه لله فيجب نفيه والتصريح بنفيه عند الاحتياج إلى ذلك، وما معنى نفي الزوجة والولد عن الله تعالى؟ أليس هذا نفياً تفصيلياً ليدفع به زعم من قال بإثباتهما له تنزه وتعالى؟

وقد تنبه شارح التدمرية إلى هذه المعاني عن بُعد، فقال ـ تعليقاً على استشهاد ابن تيمية على النفي المجمل بقوله تعالى﴿ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾: "ووجه الدلالة من الآية الثانية أن الله نفى أنْ يكون له كفؤ أي شبيه ونظير مكافئ له، فنفى المكافأة والمشابهة عموماً وهذا نفي مجمل، والشاهد قوله: ﴿ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾، وأما قوله تعالى: ﴿ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ﴾ فهو من باب النفي المفصَّل، لأنه نفي صفة معينة، وقد خرجت هذه الآية عن القاعدة والأغلبية، وهي أن طريقة القرآن في النفي الإجمال، وذلك لسببين: الأول أن اليهود والمشركين نسبوا الولد إلى الله فردّ الله عليهم ونفى هذه الصفة بعينها. والثاني أن الولد والولادة صفة كمال في المخلوق، فنفيت لئلا يتوهم أن الله متصف بها، فهي وإن كانت وصفَ كمالٍ في المخلوق إلا أنه كمال مقترن بالنقص، هذا هو السبب في خروج هذه الآية عن القاعدة، ولها نظائر قليلة" اهـ.

ولنا بعض الملاحظات على ما مضى:

أولاً: أن ابن تيمية يقول إن الطريقة في الإثبات هي الإثبات المفصّل، وهذا من حيث الظاهر لا إشكال فيه، إلا أننا نخالفه فيما يريد أن يثبته تفصيلاً، كما شرحناه سابقاً. فهو يريد إثبات الجهة، ونحن ننفيها، وهو يريد إثبات الحدّ ونحن ننفيه، وهو يريد إثبات الحيز ونحن ننفيه، وهو يريد إثبات الحركة وحلول الحوادث في الذات ونحن ننفي ذلك.

ثانياً: قوله إن الطريقة في النفي هي النفي المجمل غير مسلّم على إطلاقه لوجهين: الأول: أننا قد نحتاج إلى النفي المفصّل، وذلك لدفع أوهام بعض المبتدعة والملحدين كمن يتوهم أن الله بخيل، فننفي البخل عنه تفصيلاً، وكمن يثبت الجهة لله، فننفيها عنه تفصيلاً كما نفى الله تعالى الصاحبة والولد.

الثاني: أن كلمة الإجمال مصطلح معروف عند العلماء في الأصول، وحاصلها أنها لا يمكن العمل بها لاحتياجها إلى بيان، وابن تيمية جعل المجمل وصفاً للنفي فقال: (النفي المجمل) فجعل النفي نفسه مجملاً، ولكن المجمل غير مبين، وغير المبين لا يُعْمَلُ به لعدم وضوح معناه المراد منه أو مصاديقه. والحقيقة أن ابن تيمية يعتقد حقيقةً أن النفيَ

الواردَ في القرآن كنحو قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ غيرُ محكم، ويحتاج إلى بيان، وكذلك يقول في قوله تعالى: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾، ولذلك فإنه لا يجد حرجاً عندما يثبت تفصيلاً ما ينافي هذه الآيات الكريمة، فيقول: الله له حدّ وهو في جهة وفي حيز وتحل الحوادث في ذاته، وغير ذلك مما يناقض في ظاهره الآيات الكريمة. ولكن لما كانت الآيات عند ابن تيمية مجملة فإنه حقيقة لا يجعلها العمدة في الباب، ولا القاطع للنزاع، ولذلك فإنه يقدم عليها كل إثبات تفصيلي كما يتوهمه. وهذا هو السبب في قوله بالإثبات التفصيلي كما نبهناك سابقاً.

والحق أن يقال إن النفي في الآيات نفي كليٌّ أو عام، وهذا النفي قاطع ويجب العمل به، وليس مجملاً ولا يتوقف على بيان، لأن العموم مبيّن والنفي الكلي قاطع في محله. والحاصل أن هذه الآيات التي يقول عنها ابن تيمية إنها مجملة ومتشابهة، يقول عنها علماؤنا علماءُ أهل الحق إنها محكمة وواضحة وبيّنة لا تتوقف على بيان، ولذلك فإن هذه الآيات هي الحَكَمُ عندنا، ولكنها عند ابن تيمية مجرد نفي مجمل.

والحق أنها بعدما مرَّ يجب القول إنها نفي مفصل لا نفي مجمل، والنفي المفصل ـ أي المبين ـ العام لا تعارضه أوهام تعرضُ في أوهام بعض المبتدعة لجهلهم أو هواهم. ولذلك فإن علماءَنا لم يَرَوْا في النفي المفصل تعارضاً مع ما وَرَدَ في القرآن الكريم، بل كان هذا عندهم مؤيداً ومساوقاً ومتفقاً مع طريقة القرآن، خلافاً لابن تيمية ومن يميل إليه.

والنتيجة من هذه المناقشة الموجزة:

أن الطريقة التي يدعيها ابن تيمية ليست هي طريقة الرسل ولا هي الطريقة القرآنية بل هي طريقة ابن تيمية. وأما طريقة القرآن فهي إثبات المقطوع به لله تعالى تفصيلاً، ونفي كل نقص لا يليق بالله تعالى بطريق كلي وتفصيلي.

ثالثاً: تأمل في قول شارح التدمرية: (وقد خرجت هذه الآية عن القاعدة والأغلبية)، ثم قوله: (ولها نظائر قليلة)، فهو قد اعترف صراحة بخروج هذه الآية عن قاعدة ابن تيمية، واعترف بأن لها نظائر، وما كان له نظائر يكون قد اشترك مع نظائره في علة وحكم كلي، والأصل أنه إذا كان الأمر كذلك الاطراد في ذلك الحكم وتعميمه،

فَلِمَ لَمْ يقل ابن تيمية بذلك؟ ثم إن قولَه إن لها نظائر قليلة غيرُ مسلّم، لأنها ليست كذلك، ولأن النفي الذي سمّاه هو وشيخه مجملاً، ليس مجملاً في الحقيقة، بل هو مفصّل مبيّن وكلّي، فهو يندرج مع هذه النظائر، وهي تصبح من ضمن أفراده فليست هذه النظائر شواذّ حتى لا يحتجّ بها، بل هي مطردة مع القاعدة وهي النفي الكلي.

ثالثاً: قوله عن الولادة إنها كمال مقترن بنقص، الأَوْلَى أن يُعَبِّر عنه بأنه كمال إضافي ليس مطلقاً، أي كمال بالإضافة إلى المخلوق الإنسان مثلاً، وليس كمالاً لكل موجود. ولذلك صرح علماؤنا بأن كلَّ كمالٍ لا نقص فيه بوجه من الوجوه يجب إثباته لله تعالى، ولم يقولوا إن مطلق الكمال هو الذي يجب إثباته لله تعالى بل نصوا على أن الواجب إثباته هو الكمال المطلق. وهؤلاء المجسمة ترى أغلبهم لا يعقلون شيئاً من قواعد علم التوحيد، ولذلك تراهم يَضلّون ويُضلّون وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. كما أنهم لا يتقنون دقائق العلوم التي عليها المعتمَد في الفهم كأصول الفقه وعلم النحو والمنطق وعلوم المعاني والبيان وسائر علوم الآلات، ولذلك تراهم غارقين في ظلماتهم لا يسهل تفهيمهم ولا البيان لهم، لعدم تأهلهم لقبول البيان بعدُ لا لضعف كلام العلماء.

الفِرَقُ الأُخرى وموقف ابن تيمية منها في هذا الأصل

بعد أن بيّن ابن تيمية موقفه في هذه المسألة وهي منهج الإثبات والتنزيه، شرع يرد على مخالفيه ويبين مناحي الغلط عندهم، فقال ص٤٣: "وأما مَنْ زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة، والمتفلسفة، والجهمية، والقرامطة الباطنية ونحوهم، فإنهم على ضدّ ذلك، يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان. فقولهم يستلزم غاية التعطيل، وغاية التمثيل فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات" اهـ.

ابن تيمية يخالف هؤلاء جميعاً، ويتهمهم بأن قولهم يفضي إلى نفي الذات، وذلك لأن ما يثبتونه ممتنع الوجود في الخارج، ولا ثبوت له إلا كمفهوم مطلق في الذهن. وما دام قولهم يؤدي إلى نفي الذات فهم معطلة في أقصى نهايات التعطيل، وما دام التعطيل نفياً محضاً للذات فهم إنما وصفوا الذات بأوصاف تستلزم كونها ممتنعة الوجود، فهم إذن يشبهون الذات الإلهية بالمعدومات الممتنعة، فهم وصلوا بمذهبهم هذا إلى أقصى غايات التمثيل، فالتشبيه والتمثيل ـ لاحظ أن ابن تيمية يستخدم هنا كلمة التمثيل للذمِّ لا التشبيه ـ إمّا أن يكون بالموجودات المخلوقة أو بالمعدومات الممتنعة، ولا ريب أن تمثيل الذات الإلهية بالممتنعات أشدُّ وأبطل من تمثيله بالموجودات الحادثة، فهم يكونون قد وصلوا بمذاهبهم هذه إلى أقصى غايات التمثيل من هذه الجهة.

هذا هو حاصل كلام ابن تيمية، ولكن إذا كان هؤلاء قد وقعوا فيما وضّحناه، فإن ابن تيمية قد وقع في الضّدّ المقابل لمذهبهم، فشرع في إثبات كلِّ ما يخطر بباله لله تعالى وعلى وجه تفصيلي، فأثبت الحيز والجهةَ ولوازمهما، والتركيبَ وقيامَ الحوادثِ في ذاته جل شأنه وتنزّهَ، والحركةَ والحرفَ والصوتَ، وغيرَ ذلك، فنحن نراه وقع في

الطرف الآخر المقابل لهم. فهم على حد زعمه شبهوا الله تعالى بالمعدومات وبالممتنعات، أما هو فقد شبه الله بالموجودات المخلوقة، وهم عندما نفوا عن الله تعالى ما نفوه أرادوا تنزيهه عن سمات النقص، وهو عندما أثبت لله ما أثبته أراد إثبات صفات الكمال، على حدّ زعمهم وزعم ابن تيمية. فهم قد أمسكوا طرق النفي فبالغوا وابتدعوا، وهو قد تمسك بطرق الإثبات فبالغ وابتدع.

والطريق الوسط هو ما حدَّده أهل السنة من الإثبات والتنزيه إجمالاً وتفصيلاً، فأثبتوا لله تعالى ما هو المقطوع باتصافه به، ونفوا عنه ما هو من سمات الحوادث والمخلوقين، فطريق أهل السنة وسط بين طرفين: التعطيل والتشبيه وهذا هو حدّ الاعتدال.

وقد إعترض ابن تيمية على من جعل الله هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقال ص٥١: "وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم فوصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد عُلم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف ... إلخ" أهـ.

وكلامه هذا صحيح، فالقول بأن الله تعالى هو الوجود بشرط الإطلاق لا يقوم على دليل معتمَد، ولكن إبطال كلامهم لا يكون بمجرد القول بأن الوجود بشرط إنما هو في الأذهان لا في الأعيان، لأن هذا عين المدّعى، والاكتفاء بذلك في ردّ قولهم نوع مصادرة على المطلوب. وكذلك جعل الصفة عين الموصوف، إن قصدوا معناه المطابقي فهو باطل ضرورة كما قال، ولكن إنْ أرادوا أن الصفة ليست زائدة في الوجود على الموصوف، بمعنى لا يوجد تركب للموجود من الوجود المطلق ومن الصفة فهو أمر صحيح. وابن تيمية لم يردّ على هؤلاء بدليل معتبر بل اكتفى بمجرد الصراخ والتنفير.

وكما قال ابن تيمية في ص٥٤: "والكلام على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هؤلاء الكلمات" اهـ. يقصد مذكور في كتاب آخر غير هذه الرسالة. ونحن نؤجل الكلام على نقد مقالته هو مع مقالة من ينازعهم إلى موضع آخر بإذن الله تعالى.

اشتراك الأسماء بين الخالق والمخلوق

من المعلوم أن هناك أسماءً نطلقها على الله تعالى ونطلقها على المخلوقات، كاسم العلم والإرادة والقدرة والوجود وغير ذلك، فهل يستلزم ذلك الإطلاق اشتراك الواجب والممكن في معنى حقيقي واحد، فيلزم التشبيه والتمثيل من ذلك الوجه؟ أم أن هذا مجرد إطلاق لفظي لا يلزم منه أي نوع من الاشتراك؟ هذه المسألة من المسائل المهمة في علم التوحيد، وكثير من كلام ابن تيمية يدور عليها. وسوف ننقل بعض كلامه في هذا الباب لنبين كيف يعالج هذه المسألة. ونعلق عليها بعد ذلك.

قال ابن تيمية ص٦١: "وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمّى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصّه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد، ولا في غيره، فلا يقول عاقل إذا قيل له إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود: إن هذا مثل هذا، لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كلٍّ منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما. ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عن الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما، ولا تماثل المسمّى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سمى الله نفسه حياً فقال: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾، وسمى بعض عباده حيّاً فقال: ﴿ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَمُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتِ مِنَ ٱلۡحَيِّ ﴾، وليس هذا الحي مثل هذا الحيّ، لأن قوله الحي اسم لله مختص به، وقوله (يخرج الحي من الميت) اسم الحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجُرّدا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسمَّيَيْن، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق، ولا بُدَّ من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دلّ عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دلّ عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى" اهـ.

هذا القدر من كلام ابن تيمية يوضح ما يريده من هذه القاعدة، والحقيقة أنني عندما أتأمل كلامه ألاحظ فيه بعض الاضطراب وعدم الدقة وعدم التحقيق، وسوف يتبين ذلك كله من تحليلنا لما ذكره.

فتأمل أولاً قوله: (ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود ... إلخ) لتدرك ضعف تعقّله فالاسم هو اللفظ، والمسمى هو ما صدق عليه الاسم، أو المعنى الدالّ على المصداق الخارجي، وابن تيمية يصرّح في كلامه بأن الاتفاقَ حاصلٌ بين الله وبين مخلوقاته في (مسمّى الوجود) وهذا يستلزم اشتراكهما في أصل الحقيقة، ولكنه مع ذلك ينفي تماثلهما، فالتماثل عنده إذن لا يتحقق في أصل الوجود بل في أمر آخر لا بُدَّ أن يكون عارضاً عليه، ولذلك ضرب مثالاً العرش والبعوضة، ونحن نعلم أن الفرق بين العرش والبعوضة ليس في أصل الوجود ولا في حقيقته الخاصة، وعلى الأقل هذا ما يجزم به ابن تيمية، بل هو واقع في الشكل والكيفية المختصة بكل منهما.

وهو قد أشار إلى أن الذهن يشتق مما يلاحظه خارجاً معاني مشتركة، وهذه المعاني المشتركة هي الأمور المطلقة التي لا تحقق لها من حيث هي إلا في الذهن، ولكن هذا الكلام يلزمه بلا شك اعتراف ابن تيمية بوقوع الاشتراك في حقائق الأشياء الخارجية على الأقل ذهناً وعقلاً، في المسمّى بحسب تعبيره، وهذا هو أصل التشبيه والتجسيم

الذي يقول به ابن تيمية، ولذلك فهو يجعل الفرق في الكيفيات التابعة والعارضة لهذه الحقائق. وهذا كله طريق غير صحيح كما سنبين.

ومما يدل على ما فهمناه من كلامه أنه قال: "إن العقل يفهم من الأسماء التي تطلق على الله وعلى مخلوقاته "ما دلّ عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق" اهـ، إذن هناك قدر من التواطؤ والاتفاق بين حقيقة الله وحقيقية المخلوق، ولهذا القدر المتواطئ يطلق الاسم على الخالق وعلى المخلوق، وإنما يحصل عدم التماثل من اختلاف صورة الوجود عند ابن تيمية، وسوف نذكر في بقية مباحث هذا الكتاب قرائن عديدة تدل على هذا المعنى.

هذا هو مذهبه، ولكنه لا ينبني على نظر دقيق ولا فهم صحيح.

والنظر الصحيح في هذا الباب أن يقال:

إن الإنسان عندما ينظر في الأشياء الموجودة المحسوسة، فإنه لا يدرك حقيقة ذاتها، بل ما يدركه مجرد انطباعات وانفعالات عنها، وبواسطة هذه الانفعالات الحسية يدرك بعقله ضرورة وجود أصل لها، وهو الوجود الخارجي، فالمدرَك بالحسّ ليس عينَ الوجود الخارجي بل آثاره، وأما هو فمدرَك بالعقل بالضرورة. والإنسان في فعله التعقلي يختزن المعاني المدركة بالحسّ وهي المعاني الأولية، ولا يشترط فيها كونها مطابقة ومماثلة لما في الخارج، ولكنها دالة بوجه ما عليه، هذه المعاني هي التي يتحرك فيها الفكر ويلاحظ أموراً مشتركة بينها فيخترع معاني ثانية من ملاحظة وجوه اشتراك مع المعاني الأولى، وهذه المعاني الثانية عبارة عن مقولات عقلية، ولكنها دالة أيضاً على ما في الخارج لأنها منتزعة مما فيه، وحكم العقل بها صادق. ومن هذه المعاني الوجود. فإننا فعلاً لم ندرك وجود الله تعالى بالحسّ حتى يقال إننا وجدنا تواطؤاً وتوافقاً بين وجوده ووجود غيره من المخلوقات، بل وجوده جل شأنه غير مدرَك إلا بالعقل، وعلى سبيل المعاني الثانية التي هي عبارة عن أحكام عقلية عارضة على المعاني الأولى المدركة بالحس وبالوجدان. والاتفاق بين الموجودات في هذه المعاني الثانية إنما هو اتفاق في الأحكام الثابتة التي لا تعبر عن حقيقة الأشياء، أي أن هذه المعاني وإن استعملناها في

فكرنا، فإن استعمالنا لها لا يستلزم إدراكنا لحقيقة ما صدقت هي عليه، بل يتوقف على تعقلنا له فقط.

ونحن إنما حكمنا بالوجود على الله تعالى بالعقل، ولم يلزمنا لنحكم عليه بالوجود إدراك عين حقيقته. بل إن العقل هو عينه يحكم باختلاف حقيقته الخاصة اختلافاً تاماً عن سائر الحقائق الموجودة المخلوقة، لأنه لو اشترك معها في شيء لماثلها، ولأخذ حكمها الحادث؛ وهذا باطل. فالحكم بالوجود على الله تعالى إنما هو من المشترك اللفظي بهذا المعنى، ولا يستلزم كما ترى مواطأة ولا توافقاً في الحقيقة الخارجية الخاصة، وهو أي لفظ الوجود دالٌّ على معنى ثانوي عارض للماهيات بالنظر إلى حكم العقل، فهو في حكم العقل أمرٌ كليٌّ معنوي، ولكن الوجود من حيث هو لا مصداق مطابقياً له في الخارج بل هو صادق فقط على ما في الخارج، فما في الخارج الموجود، لا الوجود المطلق، فالوجود منتزع من معانٍ أولى حصلت عند العقل. وهذا هو المراد بقول الإمام الرازي إن الوجود مشترك معنوي، فهو مشترك معنوي بهذا الوجه، لا كما يقوله ابن تيمية، لأنه مع قول الرازي بالاشتراك المعنوي إلا أنه يحكم باستحالة كون حقيقة الله مثل حقائق المخلوقات. وهذا لا يتم إلا إذا نفى أصل التواطؤ الخارجي الذي أثبته ابن تيمية.

وهذا التحليل للفرق بين كلام ابن تيمية، وبين كل من مذهب الإمام الأشعري والرازي يكشف لك مدى السذاجة التي يتحلى بها مذهب ابن تيمية، ولكنها ليست عفوية، بل هو ما قال بها ولا اتصف بها إلا لكونه يعتقد بالتشبيه ولو من بعض الوجوه. وهذا القدر المشترك الذي يقول عنه ابن تيمية إنه متواطئ بين الذوات هو الذي يعتمد عليه لاحقاً في القياس بين ذات الله وذوات المخلوقات، فيقول: بما أننا لم ندرك إلا موجودات ممتدة في الأبعاد ومتحيزة، فيجب أن يكون الله ممتداً في الأبعاد ومتحيزاً. ويقول: بما أننا لم ندرك إلا ما هو في جهة فيجب أن يكون الله تعالى في جهة، وهكذا. فهذا القياس لا يتم له إلا إذا قال بالقدر المشترك المتواطئ الذي مهد له هنا.

وبناءً على هذا القدر المشترك المتواطئ يثبت ابن تيمية اليد والوجه والعين وغيرها صفاتٍ عينية لله تعالى لا معنوية، وهذا هو أساس قوله بالتجسيم، لأنه لم يدرك على حدِّ قوله يداً إلا جزءاً وعضواً، فإذا وردت نسبة اليد لله تعالى فيجب كونها كذلك أي ركناً لله تعالى وعيناً لا معنى. وهذا هو عين التشبيه.

ولذلك تراه دائماً ينص على نفي التمثيل لا التشبيه كما رأينا وسوف تراه.

وإذا اتضح ذلك، فإن كل ما قاله ابن تيمية في هذه المقدمة ينهدم ويتهاوى أمام النظر الصحيح الذي بيّناه، وهذا ما يوضح قول أهل الحق إن الاشتراك بين الله تعالى وبين المخلوقات في بعض الأسماء كالوجود والعلم والقدرة إنما هو اشتراك لفظي يلاحظ فيه الأحكام المترتبة على معنى الاسم وليس اشتراكاً في حقيقة الاسم، فلا القدرة كالقدرة، ولا العلم كالعلم، وهكذا من حيث الحقيقة لا كما يقول ابن تيمية، إنها من حيث الحقائق مشتركة، ولكنها تختلف وتتغاير من حيث الكيفيات والهيئات الوجودية الخارجية.

واعلم أن كل هذا الكلام الذي قاله ابن تيمية إنما يريد به إثبات الصفات العينية والتي لا يجوز نسبتها عندنا لله تعالى كالحركة، وحلول الحوادث في الذات، والمكان، والجهة، وغيرها كالاستقرار على العرش؛ فهو إنما يحوِّم على هذه المسائل. ولذلك فقد مهَّد لكيفية إثباته تلك المعاني والهيئات بالكلام السابق.

وقد وضّح ابن تيمية أصلين لتثبيت هذا المعنى الباطل وضرب مثلين، وسوف نتابع نقده مع بيان بطلانه، أثناء مناقشتنا لهذين الأصلين والمثلين.

وسوف نبطل له جميع كلامه ونوضح بطلانه للعامي والعالِم، حتى يعرف الناس في أيِّ وادٍ كان يَهيم هذا الرجل، وأنه لم يكن إلا داعية لمذهب التجسيم، وإن نادى وصرخ وادعى أنه لا ينصر إلا الكتاب والسنة. ولَهَفي على الكتاب والسنة اللذَيْن يتشبث بهما جميع المبتدعة، وما من مبتدع إلا يعزو نفسه إليهما، ولكن مجرد هذا الانتساب لا يستلزم تسليمنا لما يقوله القائلون. والحق أحق أن يتبع، والنظر في الكتاب والسنة يحتاج إلى أصول عظيمة، وأدلة دقيقة، وسنرى لاحقاً كيف خالفها ابن تيمية، وأن ما ادعاه، مجرد تمسك بهواه.

الأصل الأول

لما كتب ابن تيمية هذا الكتاب، ومنه مقدمته التي علقنا عليها سابقاً لإثبات أصول لمذهبه، الذي هو حقيقة مذهب التجسيم والتشبيه، فقد حاول البرهان على ما يدعيه بعدة أساليب، قد مرّ بعضها، وهذا الأصل عقده كزيادة بيان لما سبق من معانٍ، ويدور أصالة حول ما يلي:

من المعلوم أن هناك صفات اتفق جمهور المسلمين على إثباتها لله جل شأنه، كالعلم والقدرة، وغيرها. ابن تيمية يحاول في هذا الأصل إثبات أن لا فرق بين هذه الصفات المتفق عليها وبين الصفات التي يثبتها هو كالعين والوجه واليد وغيرها، وابن تيمية يثبت هذه الصفات كصفات عينية لا معاني كالصفات الأولى.

فحاصل ما يقوله ابن تيمية للمخالف هو: إذا كنت تثبت الصفات الأولى فيلزمك إثبات الصفات الثانية، لأنه لا فرق. وهذه هي العبارة التي بدأ بها ابن تيمية هذا الأصل فقد قال: "القول في بعض الصفات كالقول في بعض" اهـ.

الصفات الأساسية التي يحاول إثباتها ابن تيمية هنا هي نحو الغضب والمحبة، وغيرها، ثم بعد ذلك تراه يعمم كلامه على الاستواء والنزول واليد والعين وغيرها. ويظهر للعاقل أن هناك اختلافاً بين الصفات الأولى نحو القدرة والعلم، وبين ما يريد ابن تيمية إثباته، وما يريد قياسه عليها، وسوف نقدم بمقدمة مهمة تفيد في توضيح هذه المعاني:

إننا عندما نثبت العلم مثلاً لله تعالى أو القدرة، فإننا لا نثبتها قياساً على المخلوق، فإننا لا نقول إن المخلوق قادر، فيجب أن يكون الخالق قادراً. بل طريقة إثباتها هي النظر العقلي، فإننا ننظر في العالم ونلاحظ افتقاره من جهة حدوثه وإمكانه، فنقول إن المفتقر محتاج إلى موجِد قدير، فيلزم كون الله تعالى قديراً، ولا ننظر بعد ذلك في حقيقة هذه القدرة، لأن المقدمات اللازمة لهذا النظر غير حاصلة لنا.

ولو كان الطريق في إثبات القدرة قياسها على قدرة المخلوق، للزم التشبيه بين الخالق والمخلوق، وللزم كون قدرة الله مشتركة مع قدرة المخلوق في معنى كلي متواطئ، وهذا هو الذي يقول به ابن تيمية.

ولا نبحث نحن بعد ذلك عن القدرة ما هي، بل لا نوجه كلامنا إلا للتنبيه على أن قدرة الله على الخلق لا تكون مشروطة بآلة من الآلات، ولا بالمماسة للمخلوق، ولا بغير ذلك، لئلا يلزم كون قدرة الله ناقصة مما يعود بالنقص على حقيقة الذات العلية. وكذلك نقول إن كون الله قادراً وخالقاً لا يجوز أن يكون أمراً حادثاً أو مشروطاً بحادث، لأنه يلزم عند ذاك توقف كمال الله على أمر حادث، وهذا عين الافتقار. ونقول إن قدرة الله ليست انفعالية، بمعنى أنه جلَّ شأنه لا يستفيد من غيره صفة تسمى قدرة، وأن الله عندما يخلق لا يتوقف خلقه على تأثره بالمخلوقات أو بغيره.

وهذه التنبيهات كما ترى تدور حول أمور ليست داخلة في حقيقة القدرة، بل غاية الأمر أن بعض الناس يمكن أن يقعوا في الغلط فينسبوها لله تعالى لأنهم يلاحظون المخلوقات تتوقف تأثيراتها على الملامسة أو الآلات أو الانفعالات، فيعتقدون أن الثابت في حق المخلوق ثابت في حق الله تعالى، ولهذا لزم تنبيه هؤلاء إلى غلطهم في هذا الباب.

ثم إن العقل لا يشترط لكون القدرة قدرة أن تكون بملامسة أو آلة أو انفعال أو غير ذلك من المعاني.

ولذلك فعندما نثبت القدرة لله تعالى نتوقف عند ذلك، ويقاس على ما قلناه في حق القدرة ما يتعلق بالعلم والحياة والإرادة وغير هذه من الصفات الثابتة لله.

ومن جهة أخرى، لو نظرنا في الصفات التي يريد ابن تيمية قياسها على هذه الصفات، ولنأخذ مثالاً واحداً عليها وهو الغضب مثلاً، فلو نظرنا في حقيقة الغضب عند الإنسان مثلاً، لرأينا أن الغضب لا يمكن تصوّره إلا كصفة حادثة، وكنتيجة لسبب خارجي غير ذات الغاضب، بخلاف القدرة والإرادة، فلا يقال على الواحد مثلاً إنه غاضب دائماً، بل يقال غَضِبَ لسبب معين، وهذا السبب ليس راجعاً إلى حقيقته

اللازمة له، وإلا لزم كونه غاضباً دائماً. ولكن القدرة مثلاً لا يقال فيها ذلك، فلا يقال إنه قادر لسبب معين غير ذاته، بل هو قادر دائماً فالقدرة تكون صفة ذاتية له.

وتأمل أيها الناظر في الغضب مرة أخرى، فإنه يقال: غَضِبَ فلانٌ على فلان ثم لم يغضب عليه، "وعدم الغضب" له اسم آخر هو الرضى، فتقول: غضبت على فلان ثم رضيت عنه، فتعلق الغضب والرضى بنفس المتعلّق ولكن اختلف الزمان. وهذا يدلّ على أن الغضب ليس صفة ذات، بل هي صفة فعل، لأنها تثبت وتزول. ولا يقال هذا في القدرة لمن كان قادراً تام القدرة. فلا يقال إن الله تعالى قادرٌ على زيد، ثم يصير غير قادر عليه، ولكن يقال: إن الله رضي على زيد ثم غضب عليه أو غضب على عمرو ثم رضي عنه.

إذن، فالغضب والرضى أمران وجوديان يتواردان في محل واحد، ويتعلقان بمتعلّق واحدٍ، فمحلهما هو الذات المتصفة بهما، ومتعلقهما هو زيد وعمرو مثلاً.

هذا الكلام يبين أصول الفرق بين القدرة وبين الغضب، ولو بحثنا بنفس الأسلوب في اسم المنتقم، لرأينا أنه يجوز أن يقال إن الله انتقم من فلان، ولم ينتقم من فلان، فيتعلق الانتقام بالبعض ولا يتعلق بالبعض، فتعلقه بالبعض دون الآخرين إما أن يكون بتوسط الإرادة أَوْ لا بتوسطها، لو لم يكن بتوسطها لما كان الله تعالى فاعلاً للانتقام، بل كان الانتقام واجباً عليه، ولكنه قد تحقق في علم التوحيد أن الله تعالى لا يجب عليه شيء، فلا يبقى إذن إلا الاحتمال الأول وهو أنه ينتقم بإرادته، فالانتقام متوقف على الإرادة إذن، وما كان متوقفاً على الإرادة، فهو فعل من الأفعال، لا صفة من الصفات، لأن وجود الصفة لا يتوقف على صفة أخرى تَوَقُّفَ المسبَّب على السَّبب، وإلا لكانت بعض الصفات معلولة لبعض. فالحاصل أنّ الانتقام فعلٌ لا صفة. والفعل يستحيل أن يكون قديماً، بل لا بُدَّ من كونه حادثاً، والفعل يستحيل كونه قائماً بذات الله تعالى، لأنه يلزم على ذلك قيام الحادث بالله تعالى وهذا باطل، ويلزم كون الصفة الثابتة لله حادثة، وهو باطل.

هذا هو الأساس في الفرق بين الصفة والفعل، في كل ما ينسب إلى الله تعالى، وأمّا ما قاله ابن تيمية من أن "القول في بعض الصفات كالقول في بعض"، فلا يكفي هنا، لأنه قد تبين لنا سابقاً الفرق بين القدرة والانتقام، وبين القدرة والغضب مثلاً، فإطلاق قول ابن تيمية بأنه لا فرق باطل.

ولا يتوقف بيان الفرق بين الغضب والقدرة على تفسير الغضب بغليان الدم في القلب لطلب الانتقام، بل إن معنى الغضب يكون مفهوماً بدون تبادر الغليان المذكور، فلا نسلم أن هذا هو معنى الغضب كما ادعى ابن تيمية، غاية الأمر أن يكون هذا أحد اللوازم في جسم الإنسان، بمعنى أنه إذا غضب الإنسان فإن الدم يتحرك في قلبه، ولا يلزم من كون هذا لازماً في الإنسان أن يكون لازماً في حق الله تعالى. لأن حقيقة الله تختلف عن حقيقة الإنسان كما هو معلوم.

وقد يكون التحقيق في هذه المسألة أن يقال: إن غليان القلب لازم من لوازم الغضب، وإنما الغضب هو إرادة الانتقام، فإذا أراد الإنسان الانتقام غلى دمه وتحرك في أحشائه، ثم بطش بعدوِّه. ولكن الغضب والانتقام عند الله تعالى هو مجرد إرادة الانتقام، ولا يحصل غليان ولا أي أمر آخر، ثم إذا أراد الله تعالى الانتقام من أحدٍ فإنه يفعل فيه ما يشاء. وبناء على هذا، فإن هذه اللوازم تابعة لكون الإنسان جسماً لا غير.

فحقيقة الانتقام والغضب راجعة إلى الإرادة أو الفعل.

وكذلك، فإن المحبة هي انفعال بالمحبوب، وهي من حيث هي انفعال لا يجوز نسبتها إلى الله تعالى، ولكن هذا الانفعال في الإنسان يولّد إرادة إسعاد المحبوب وتحقيق ما يحبه، فالمحبة إذن من حيث هي إرادة الإرضاء؛ يليق نسبتها إلى الله تعالى، ومن حيث هي انفعال بالمحبوب يمتنع نسبتها إليه جلَّ شأنه.

وهكذا يقال في سائر الأوصاف المنسوبة لله تعالى، فهي كلها راجعة إلى الإرادة أو القدرة أو الفعل نفسه.

وهذا الفهم متوافق مع العرف والعقل والقواعد العقائدية، أي الأحكام التي ثبتت نسبتها إلى الله تعالى، نحو أنه يستحيل عليه الانفعال والتأثر بالمخلوقات لما يستلزمه هذا من نقص واحتياج، وكذلك يستحيل حلول الحوادث بالذات العلية، وهكذا فكل وصف أوهم ذلك يجب حمله إما على مبادئه أو غاياته في حق الله تعالى. وما يدعيه ابن تيمية من أنه لا فرق بين هذه الصفات وتلك، فهو محض ادعاء لا قيمة له.

وليست العلة في إثبات العلم والقدرة مثلاً، وإرجاع نحو الغضب والانتقام إلى الإرادة، هي أن الصفات الأولى ثبتت بالعقل، وتلك ثبتت بالسماع، بل العلة فيها هي ما ذكرناه سابقاً، ولذلك فإننا في صفة العلم مثلاً نقول: إن علم الله ليس حادثاً، ولا عن طريق النظر والكسب، ولا هو علم انفعالي، ولا نثبت للعلم وصفاً من أوصاف الحوادث والمخلوقات، فكما يستحيل ذلك في وصف الغضب فكذلك يستحيل في القدرة والعلم، ومن هذه الجهة يمكن القول: إن القول في هذه الصفات كالقول في تلك الصفات، وليس على المعنى الذي ادعاه ابن تيمية.

ولا يصح أن يقال إن أهل الحق من الأشاعرة ينفون صفة الانتقام والغضب، لأنه لم يدلَّ عليها دليل عقلي، على الإطلاق. ولكن التحقيق في ذلك أن يقال:

إن الكلام في الذات الإلهية وفي الصفات، لا يصح أن يبنى إلا على الأمور القاطعة، فمهما كان الأمر ظنياً ومشكوكاً فيه فلا يصح الجزم به، وهكذا يقال: إن لم يدل الدليل العقلي على صفة الغضب مثلاً، فإننا ننظر في الدليل النقلي، فإن رأيناه قاطعاً بإثباتها كصفة متميزة عن غيرها من الصفات نحو القدرة والإرادة، فإنه يجب علينا إثباتها، ولكن إذا رأينا نفس الدليل النقلي غير قاطع بكونها مغايرة للصفات المذكورة، فكيف يصح منّا إثباتها صفة مستقلة، ألا يكون ذلك حكماً على الله بغير علم، والقول على الله تعالى بغير علم باطلٌ.

إذن ليس مجرد انتفاء الدليل العقلي موجباً لنفي تلك الصفة ولا غيرها، ولكن انتفاء الدليل القاطع من العقل والنقل على هذه الصفة، يوجب علينا عدم إثباتها كصفة

مستقلة، بل إنها تفهم بحسب السياق اللغوي كما ذكرنا آنفاً، فما بالك إذا كان إثباتها على المعنى الذي يريده ابن تيمية يؤدي إلى نسبة النقص لله تعالى.

وأما قول ابن تيمية ص ٨٣: "يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم وعقاب الكافرين يدل على بغضهم... إلخ". اهـ

فأقول: هذا الاستدلال غير نافع ولا منتج، بل نقول: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على إرادة الله تعالى الإحسانَ إليهم، ولا يشترط دلالته على صفة أخرى غير الإرادة تسمى الرحمة، بل الرحمة لا تكون إلا عين [إرادة الإنعام]، وكذلك نقول: وإكرام الطائعين يدل على إرادة الإنعام عليهم، ولا يشترط أن يدل على صفة مغايرة على الإرادة تسمى المحبة، بل المحبة ليست إلا عين [إرادة الإنعام والإرضاء]، وكذلك نقول: عقاب الكافرين يدل على إرادة تعذيبهم، ولا يدل على وجود صفة زائدة وغير الإرادة تسمى البغض، بل البغض في حق الله تعالى لا يعني أكثر من [إرادة التعذيب].

فادعاء ابن تيمية - أن طريقة استدلاله منتجة لإثبات الصفات الزائدة - باطلٌ إذن، ولا يصمد أمام النقد الذي ذكرناه.

ثم نقول له أيضاً: لو آمن زيدٌ، فإيمان زيد عبارة عن فعل حصل في زمان معين لم يكن قبل ذلك موجوداً، فقبل إيمان زيد أي قبل سن التكليف مثلاً، هل كان الله تعالى يحبه أو يبغضه، وهل المحبة أو البغض كانا حاصلين في ذات الله تعالى لزيد، أم لا. يستحيل أن يقول نعم. فيجب أن يجيب بالنفي. فنقول له حينذاك، فبعد إيمان زيد، هل يصير الله محباً لزيد أم لا، المفروض أن يقول: نعم يصير محباً له. وهذه المحبة صفة حقيقية وجودية عن ابن تيمية، وقائمة بذات الله تعالى، فلو فرضنا أن زيداً فعل بعض المعاصي أثناء إيمانه، فهل سيبقى الله محبّاً لزيد أثناء تلبّسه ببعض هذه المعاصي؟ لو قال ابن تيمية: إن المحبة تبقى كما كانت لا تنقص ولا تزيد، فإنه يتناقض، وإن قال: إن المحبة تنقص عن المعصية يلزمه حصول تغير في الصفة الوجودية القائمة بذات الله تعالى.

ولو فرضنا زيداً عمل الطاعات بعد إيمانه، ألا يستلزم ذلك زيادة محبة الله تعالى له وحصول قدر زائد من المحبة في الله لزيد؟ يجب أن يقول ابن تيمية: بلى.

الآن، لو فرضنا أن زيداً كفر بالله العظيم، فهل تبقى المحبة التي كانت له أم تزول؟ يجب أن يقول إنها تزول، ويجب أن يقول إنه يحلّ في ذات الله تعالى بغض زيد وكراهيته. إذن نفهم من ذلك، أن الصفات الثابتة لله بناءً على مذهب ابن تيمية تحدث في ذات الله تعالى بتأثير من العباد، وأن حصولها في ذات الله مشروط ومتوقف على أفعال العباد والمخلوقات، وهذا الأمر في غاية البطلان، إذ كيف يقال إن صفة الله تتوقف على بعض مخلوقاته.

ويتضح من هذا القول أن ابن تيمية يقول بتغير الصفات الإلهية وحدوثها بعد عدم، وعدمها بعد وجود. وهذا أمر في غاية القبح.

ثم إننا نقول: نحن نعلم أن الصفة القائمة في الذات، إما أن تكون كمالاً أو نقصاً للذات، ويستحيل أن تكون صفات الله تعالى نقصاً، إذن يجب كونها كمالاً له جل شأنه. ولكن إذا قال ابن تيمية إن الصفات تحدث في ذات الله وتزول لتحل محلها صفة أخرى، فيلزم أن يكون كمال الله تعالى حادثاً. ثم إنه يشرط المحبة التي هي كمال، بفعل من أفعال المخلوقات كالإيمان، فيلزمه القول بأن كمال الله مشروط بفعل المخلوقات. وهذا هو عين القول بتوقف كمال الله تعالى على غيره، وهو تصريح بالافتقار والنقص.

فنحن نرى أننا إن قلنا بقول ابن تيمية في الصفات يلزمنا إثبات كثير من القبائح للذات العلية، ولذلك قال علماءُ الأشاعرة المحققون بوجوب حمل الصفة كالغضب إما على إرادة التعذيب أو عين التعذيب، ثم إن الإرادة قديمة قائمة بذات الله، وإن التعذيب فعل غير قائم بذات الله تعالى، بل هو قائم بالمخلوق المعذَّب، وبذلك لم يلزمنا من القبائح ما لزم مذهب ابن تيمية.

وهذا المذهب الذي يقول به ابن تيمية هو عين التجسيم والتشبيه، ولذلك قال بجواز تأثر الله تعالى بمخلوقاته، وهذا هو عين قوله بحلول الحوادث في ذات الله تعالى.

ونحن لا يلزمنا إذا أثبتنا الصفات التي ثبتت، لا التجسيم ولا التعطيل، فكلا الأمرين باطل، فلا يلزمنا قول المعتزلة، ولا قول الباطنية ولا قول المجسمة والمشبهة.

وأما الغلاة الذين يجمعون في أوصاف الله بين النفي والإثبات، فيقولون لا عالم ولا غير عالم، ولا قادر ولا غير قادر، ولا موجود ولا معدوم، فقولهم أيضاً باطل لأن العلم ونفي العلم نقيضان، ونفي النقيضين مستحيل، وكذلك الوجود والعدم نقيضان ونفي النقيضين باطل قطعاً. ولكنا نقول هو عالم قادر مريد موجود ... إلخ.

ولكنّا إذا تكلمنا على الصفات الأخرى نحو الانتقام والغضب والرحمة والمحبة والكراهية، فإن الكراهية ليست نقيض المحبة، بل هي ضدّ المحبة، وليس الغضب نقيض الرحمة بل هو ضد الرحمة. والله تعالى لا يمكن اجتماع الأضداد فيه جلّ شأنه، فلا يقال هو موصوف بالمحبة والكراهية، ولا يقال المحبة والكراهية موجودتان قائمتان بذاته لاستحالة اجتماع الأضداد. ولذلك فإننا نحمل المحبة والكراهية على إرادة الإنعام وإرادة التعذيب، فالإرادة صفة قديمة قائمة بالله ليست حادثة، والعذاب حادث قائم بالمخلوق لا بالله تعالى. فهذا هو التحقيق في المسألة. ولا يقال إرادة التنعيم ضد لإرادة التعذيب، فههنا ضدان مجتمعان في ذاته، لأنا نقول ليس ثم إرادتان بل هي إرادة واحدة، وإنما التكثر في متعلقاتها، ومتعلق إرادة التنعيم غير متعلق إرادة التعذيب، وإنما يصح كلامكم لو كان متعلق إرادة التنعيم هو نفسه متعلق إرادة التعذيب، فيجوز لكم عندها التساؤل عن تفسير قيام إرادتين متضادتين في الذات الإلهية، وليس الأمر كذلك فانتهى الإشكال.

والقاعدة أن كل وصف وُصِفَ الله تعالى به، فإن كان معناه وجودياً وثبت له ما يقابله من فعل وجودي، كالمحبة والبغض، فلا يصح إثباتهما - أي الوصف والفعل - قائمين بعين الذات الجليلة بل يجب إرجاعهما إلى مبادئهما من الصفات الذاتية كالإرادة مثلاً.

ولا يعارَضُ قولنا بأن يقال: فإن العلم والجهل ضدان، لأن العلم والجهل نقيضان، فالعلم أمر وجودي، والجهل عدمي محض، لأن أصل الجهل هو عدم العلم،

وأما ما يسميه العلماء بالجهل المركب وهو حصول صورة الشيء على خلاف ما هو في الواقع فيستحيل نسبته لله تعالى، لأنه ضد للعلم، ويستحيل قيام الأضداد بذات الربِّ.

وبهذا البيان، تنحلّ كثير من الإشكالات التي يُكثر ابن تيمية من تكرارها، كما يكثر الباطنية الجهلة من إيرادها على علماء أهل الحق، وما فعلوا ذلك إلا لجهلهم بقواعد التوحيد وحقائق الأمور. فأدى ذلك بابن تيمية وأتباعه إلى التشبيه، وأدى بالباطنية إلى التعطيل والزندقة.

فابن تيمية يجيز اجتماع الأضداد في الذات العلية، كما يجيز المعطلة والباطنية ارتفاعَ النقيضين عنه جلّ شأنه، وكل ذلك باطل.

فإن قال ابن تيمية: أنتم تمنعون صحة اتصاف الله تعالى بالغضب الذي هو صفة وجودية، وتصحّحون اتصاف المخلوقات بذلك، والذي يقبل الشيء أكملُ من غير القابل له.

فنقول له: هذا نزول إلى الدرك الأسفل من الضلال والغيِّ، فليس كل أمر وجودي يجب أن يكون الله قابلاً للاتصاف به، لأن الوجوديات ليست كلها كمالات محضة، بل ما كان كمالاً محضاً غير مختلط بنقص فهو الواجب اتصافه به، وأما الغضب فلو كان كمالاً محضاً، لما جاز اتصاف الله بالحلم والرحمة، وإنما قبل الإنسان الغضب لصحة توارد الأضداد عليه، وهو حقيقة الإمكان، أي إن صحة اتصاف الإنسان المخلوق بالأضداد هو عين حقيقته الإمكانية، فالممكن ما جاز عليه الشيء ومقابله لا معاً بل على التعاقب، وأما الله تعالى فلا يقال عليه إنه ممكن، ولا يقال على صفاته إنها ممكنة، فالإمكان نقص ظاهر.

وكذلك يبالغ ابن تيمية في بعض كتبه فيقول: إن ما يقبل الحركة أكمل مما لا يقبلها، أي أن من صحّ اتصافه بالحركة أكمل ممن لم يجز عليه ذلك. وهذا الكلام مبني على رأيه الباطل السابق، وفهمه الساذج، فالحركة ضدٌّ للسكون، وكل من جاز عليه الحركة جاز عليه السكون، فالسكون وجودي كالحركة، وما جاز اتصافه بالأضداد وجاز تواردها عليه محكوم عليه بالإمكان والانفعال والتأثر. لا يقال إن الحركة نقيض

السكون، ولا نتصور ارتفاعهما عن الجسم. لأنا نقول: بل يتصور ذلك آن الخلق. فإن لم تسلموا ذلك فهذه قضية نسلمها نحن وإياكم: هما لا يجتمعان ولا يرتفعان عن القابل لهما. ثم نحن لا نسلم أن الله تعالى قابل لهما. لأنا لا نعقل ذلك إلا في المتحيز، وهو تعالى ليس بمتحيز. وغلطكم أنكم توهمتم أن القابل لهما هو كل موجود، وليس كذلك. لأن الموجود أعم من المتحيز عند جميع العقلاء، والنافي لموجود وراء المتحيز معاند لأن الاستقراء الناقص لا ينتهض دليلاً يغلب أدلتنا على وجوب مخالفته تعالى للحوادث مخالفة مطلقة. والله تعالى يستحيل اتصافه بذلك، لأن أقل ما يلزمه على هذا الرأي الفاسد هو أن الله تعالى في الأزل لم يتحصل على جميع كمالاته بل لم يزل يتصف بها شيئاً بعد شيء. وهذا قول من أفسد الأقوال لا يقول به إلا الزنادقة والملحدون، أو الماديون الذين يقولون إن الله هو عين هذا العالم المشاهد، أو القائلون بوحدة الوجود الذين يقولون إن الله تعالى لم يزل يظهر بأحكام الممكنات وبهذا المعنى يفسرون قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. وكل هذه المذاهب والأقوال باطلة.

وقد يبالغ ابن تيمية في غيه ويقول: إننا لم نر مريداً إلا جسماً، كما لا نرى غاضباً إلا جسماً، فلو نفينا الغضب بسبب الجسمية، فيجب أن ننفي الإرادة لذلك.

وهذا الكلام باطل وفاسد، لأن الغضب الذي يريده ابن تيمية وهو المستلزم للتغير لا يقوم إلا بأمر حادث مخلوق، سواء كان جسماً أم لا، وأما الغضب بمعنى غليان الدم في القلب، فالجسمية ركن فيه وجزء منه، إذا نفيناها انتفى أصل الغضب. وأما الإرادة فإننا نثبتها لله تعالى، ولا يتوقف إثباتنا لها على تصور كونه جسماً، ولا على تصور كونه منفعلاً حادثاً، فلا الحدوثُ جزءٌ من مفهومها، ولا الجسميةُ ركناً فيها.

وأما قوله: " إننا لم نرَ مريداً إلا جسماً"، فهذا القول مبني على استقراء، والاستقراء ناقص، لأنه غير مستغرق لجميع الموجودات، فلا يبعد أن يوجد مريد غير جسم، ولكن الذي رأيناه لم يكن إلا جسماً، فكوننا لم يقع في علمنا وإدراكنا إلا ما هو جسم لا يستلزم كون الإرادة جسمانية أو حادثة. فقوله إذن مجرد مغالطة مكشوفة.

ثم تعرض ابن تيمية للرد على مذهب وحدة الوجود، وعلة بطلان مذهبهم عنده هي أنهم يقولون إن الوجود واحد بالعين لا بالنوع، ويلزم على ذلك عنده ما قاله في ص ١٠٤: "وحينئذٍ فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب كان وجود كل مخلوق - يعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه - هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي الذي لا يقبل العدم. وإذا قدر هذا كان الوجود الواجب موصوفاً بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وكل عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود" اهـ.

وقد استلزم ابن تيمية ذلك من قول بعض الفِرَقِ: إن معنى كونه عالماً هو كونه قادراً وعلمه هو عين ذاته، فقال: " فمن جوز أن تكون هذه الصفة هي الموصوف، فهو من أعظم الناس سفسطة، ثم إنه متناقض، فإنه إن جوّز ذلك، جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحداً بالعين لا بالنوع ... إلخ". اهـ

فانتقل ابن تيمية من قولهم بكون الصفة عين الموصوف، إلى كون وجود هذا عين وجود هذا، وهذا التلازم غير بيّن، بل لا يلزمهم، أي لا يلزم من قال إن الصفة عين الموصوف القولُ بأن وجود هذا عين وجود هذا، فلا يلزمه وحدة الوجود كما ادعاه ابن تيمية. فالفلاسفة المشاؤون يقولون بأن الصفة عين وجود الله، ولكنهم لا يقولون بوحدة الوجود بل بكثرته. فقياس الوجود على الصفة قياس باطل، واستدلال ابن تيمية غير صحيح.

ولا وجه لصحته إلا إذا قلنا إن الصفات وجودات مغايرة للذات وقائمة بها، وهذا لا يتم إلا إذا قال بالتركيب، أي قال بأن الإله مركب في الحقيقة من الذات الموجودة والصفات الموجودة، وابن تيمية قائل بالتركيب كما أثبتناه في الكاشف، وحينذاك، فهذا الوجه إذا سلّمه الخصوم يلزمهم بالفعل ما قاله ابن تيمية، أي أنهم إذا سلموا كون الصفات وجودات متغايرة مع الذات ومع ذلك هي عين الذات، فيلزمهم أن يقولوا إن وجود هذا هو وجود هذا، فيلزمهم وحدة الوجود بالفعل. ولكننا نعلم أنهم لا يقولون بأن الصفات وجودات زائدة عن الذات، وهي عينها مع ذلك. بل يقولون إن الصفات هي عين الذات مع عدم الزيادة في الوجود، فلا تركّب عندهم ولا تغاير.

وأما على القول بوحدة الوجود، فهل يلزم القائل بها-ما ادّعاه ابن تيمية بأن "وجود كل مخلوق يعدم بعد وجوده ويوجد بعد عدمه هو نفس وجود الحق" اهـ؟

الحق أنه لا يلزمهم إلا إذا أثبتوا وجوداً بعد عدم وعدماً بعد وجود، فلو قالوا بذلك مع قولهم بوحدة الوجود، لزمهم ما ألزمهم به ابن تيمية.

ولكنهم لا يقولون بذلك. فهم لا يثبتون إمكان الوجود بعد العدم ولا العكس، بل ذلك عندهم مستحيل، فالثابت عندهم ليس عين وجودات الممكنات بل أحكامها التي يظهر فيها الحق، فلا خلق من عدم عندهم، ولا عدم بعد وجود.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يحق لابن تيمية إلزامهم بهذا اللازم البيّن التناقض والبطلان.

نقول: لو كان إدراك الوجود بعد العدم حاصلاً بالبداهة، لصحّ أن يلزمهم بذلك. ولكنا نعلم أن الوجود بعد العدم لا يثبت إلا بالنظر لا بالبداهة. فكان يلزمه إثبات ذلك لهم بالنظر لا بالبداهة، ثمَّ إلزامهم بعد ذلك بما ذكره.

ولكن قد يقال إن هناك أموراً يلاحظ وجودها بعد العدم بالبداهة، كالحركة والألوان والأعراض، فكيف تقول إن الوجود بعد العدم متوقف على النظر؟

فالجواب: أن ابن تيمية لما ميّز بين أصل الوجود، وبين الصفات والأحكام العارضة عليه، كان الواجب عليه مراعاة هذا التفريق. فلا يجوز بعد ذلك إعطاء حكم عوارض الوجود لعين الوجود، فإننا نعلم أن الحركة من عوارض الوجود الجسماني، ولكن الحركة نفسها لا يقال عنها إنها عين الوجود، بل هي عرض إما أنه قائم بموجود أو أنه قائم بوجود. والكلام إنما كان على أصل الوجود، لا على ما يلحقه.

فالحاصل أن طريقة إلزام ابن تيمية القائلين بمذهب وحدة الوجود بما ألزمهم به، غير صحيحة.

نعم، نحن نعلم بطلان مذهب وحدة الوجود، وعندنا من الأدلة ما يكفي لإبطاله، وتوجد لوازم كثيرة فاسدة تلزمه، ولكن ما قاله ابن تيمية لا يتم له إلا بأن

يدفع القائلين بوحدة الوجود إلى التسليم بالوجود بعد العدم، أو أن يدّعي هو بداهةَ أن يوجد شيء بعد عدم وتسليمَ غيره من العقلاء له ذلك. ولا شيء من ذلك حققه هنا: فكلامه إذن باطل لا يتم له.

ثم إننا نقول:

إن ما اعترض عليه ابن تيمية في مذهب وحدة الوجود مبني على قولهم بكون الوجود واحداً بالعين لا بالنوع، ولكن ابن تيمية يقول إن الوجود واحد بالنوع لا بالعين، وهذا معناه أنَّ حقيقة الوجود مشتركة بين الله ومخلوقاته، وهذا قد نبهناك عليه سابقاً.

ولكن أهل السنة المحققين يقولون لا اشتراكَ إلا اشتراكاً لفظياً، والحقائق مختلفة، وإنما حصل الاشتراك لا في الحقائق بل في بعض الأحكام، وأما الإمام الرازي فقد قال إن المشترك المعنوي في مسألة الوجود إنما هو من العوارض على المعاني الذهنية لا الخارجية، فحقيقة الله عنده مخالِفة لحقيقة سائر المخلوقات، وهذا كله بيّناه سابقاً.

وما نريد التركيز عليه هنا هو قول ابن تيمية بوجود قدر من الاشتراك في الحقائق، وهو ما سماه بالتواطؤ في المعاني، وقد قال بعد ذلك ص ١٠٥: "فلا بُدَّ في آخر الأمر من أن يثبت موجوداً واجباً قديماً متصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً لخلقه، فيقال له: هكذا القول في جميع الصفات، وكل ما تثبته من الأسماء والصفات فلا بُدَّ أن يدل على قدر تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فهم الخطاب، ولكن نعلم أنَّ ما اختص الله به وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال" اهـ.

فهذا ابن تيمية يصرّح بما نسبناه إليه من التواطؤ في المسميات أي الحقائق الخارجية لا في مجرد المعاني العقلية الأولى أو العارضة.

والحقيقة، أن مذهبه كله يدور على هذا الأصل، فهو لقوله بالتواطؤ يقول بالتشبيه والتجسيم والحيز والحدّ وقيام الحوادث وغير ذلك، ولكنه ينفي التمثيل الذي هو تمام التشبيه لا التشبيه من وجه دون وجه، وهذا قد نبهنا عليه سابقاً.

والتحقيق أن ما يُلزم به ابن تيمية القائلين بوحدة الوجود، يلزمه هو بجهة من الجهات. وبيان ذلك كما يلي:

إن القائلين بوحدة الوجود، أخطأوا فقالوا بقيام كل المظاهر الحادثة في ذات الله؛ لأنه لا وجود عندهم إلا له. وهم بعد ذلك إما أن يقولوا إن هذا العالم ما هو إلا خيال في خيال كما يقول كبيرهم، وأن لا تحقق لكل المخلوقات إلا كاعتبار في الحق تعالى، وهو اعتبار علمي لا تحقق له في الخارج، بل فقط في اعتبار المعتبر. وإما أن يقولوا إن هذه المظاهر اعتبارات حسية أي وجودية ويمكن انتزاع وجودها من الخارج. فعلى القول الأول يلزمهم نفي العالم مطلقاً ونفي الخلق إلا على معنى التقدير العلمي، وعلى المذهب الثاني يلزمهم قيام الحوادث في الذات الإلهية. وكلا الطريقتين باطلة، وقال بكلٍّ قائلون.

وأما ابن تيمية فلم يتميز عن أصحاب المذهب الثاني من القائلين بوحدة الوجود، ويمكن تسميتها بوحدة الوجود الطبيعية، إلا بالقول بكثرة الوجود، فما ادعاه هؤلاء من قيام الحوادث بالوجود الحق قال به هو، وسائر ما نسبوه إلى الله لا يمنعه ابن تيمية، ولكن الفرق الحاصل بينه وبينهم إنما هو في كيفية هذه الحوادث لا في كونها حادثة ولا حقيقتها.

فثبت بهذا البيان، أن ابن تيمية يشترك مع القائلين بوحدة الوجود في هذه الجهة، كما يشترك مع الفلاسفة في جهات أخرى بيناها في الكاشف، ولعلنا نوضحها في مواضع من هذا الردّ.

وأما ادعاؤه بأنه لولا وجود قدر من التواطؤ في المسميات لما فهم الخطاب، فهو باطل، فإن الأسماء قد تشترك من حيث الإطلاق على حقائق مختلفة لا اشتراك بين حقائقها الخارجية، بل قد يوجد اشتراك في بعض الأحكام الاعتبارية كما وضحناه سابقاً. فحقيقة علم الله تعالى لا تشابه حقيقة علم المخلوقات، وإن اشتركا في أمر عارض لذلك، وهو أن من قام به العلم حصل له تميز لا يحتمل النقيض، وهذا القدر من الاشتراك لا يستلزم التواطؤ في الحقائق الخارجية كما لا يخفى على عاقل. وبناءً على هذا القدر يمكن فهم الخطاب، ولا يلزم التشبيه كما يدعي ابن تيمية.

الأصل الثاني

وهذا الأصل هو استئناف للكلام الذي عقده ابن تيمية في الأصل الأول، وحاصله هو ما لخصه ابن تيمية في قوله ص ١٠٩ : "القول في الصفات كالقول في الذات" اهـ.

وقد سبق لنا الكلام في بيان ما ينطوي عليه قوله : "القول في هذه الصفات كالقول في تلك الصفات" من مغالطات. وسوف نحلل كلامه في أن "القول في الصفات كالقول في الذات"، ونبين حقيقة مراده وما ينطوي عليه من مفاسد وتجاوزات.

وكما تبيّن لنا أثناء كلامه في الصفات، وأن القول في هذه الصفات كالقول في تلك الصفات أنه يدور على التشبيه لا على التنزيه، فكذلك سوف يتبين لك أيها القارئ الكريم أن قوله : "القول في الصفات كالقول في الذات" يدورُ على التشبيه لا على التنزيه.

ولذلك فإنه شرح هذه العبارة مباشرة بقوله ص ١٠٩ : "فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات، فإذا قال : كيف استوى على العرش؟

قيل له كما قال ربيعة ومالك وغيرهما رضي الله عنهما : "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة". لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه" اهـ.

هـذا جزء من كلام ابن تيمية في هذا الأصل، وسوف نبيّن ما فيه، ثم نورد القسم الآخر ونعلق عليه أيضاً، لترى أيها القارئ مدى المغالطات التي يشتمل عليها كلامه، وإن بدا لظاهر القراءة وبعضِ الناس سليما وسديداً.

الآن، وبعد أن بيّنا ما الذي يريده ابن تيمية في صفات الله في كلامنا السابق، وأنه لا مانع عنده من أن يحدث غضب الله في ذاته بعد أن لم يكن حادثاً، ولكن هذا الغضب يليق بذات الله مع كونه حادثاً عند ابن تيمية، وكذلك المحبة وغيرها من الصفات، فلا مانع من أن يتصف الله تعالى عنده بالصفات الحادثة، ولا مانع عنده من أن تكون هذه الصفات كردّات فعل وتأثرات بأفعال المخلوقات.

هـذا هو الأصل الكبير الذي يدور عليه كلام ابن تيمية فيما سبق، ولكن ما المعنى الأصلي الذي يريد إثباته فيما يتعلق بالذات.

إنه يكشف عن مراده شيئاً فشيئاً في هذا الكتاب، وإن كان في كتب أخرى أصرح بكثير كما أوضحت ذلك في الكاشف الصغير، ولكني قد قلت في غير موضع إن كلام ابن تيمية لا يتناقض لأنه مطرد مع مذهبه، ولكن غاية الأمر أنه يُجمل أحياناً ويفصِّل أخرى، ويصرِّح أحياناً ويلوِّح أخرى، وهكذا، فيحسبه بعض الناس الذين لم يتعمقوا في فهم كلامه إما تناقضاً، أو يحملونه على التناقض فيقولون إنه في بعض كلامه يوافق كلام أهل السنة، وفي البعض يخالف، فهم يعتقدون وجود تناقض واختلاف في كلامه، فبعضهم تحمله نواياه الحسنة ومقاصده النبيلة، وحبه له لنفي الخلاف على ترجيح ما ظنه موافقاً لمذهب أهل الحق، ويردُّ غيره، وبعضهم لحبّه لبيان الحق يتوقف ويحتار، لأنه في هذه المسائل العقائدية الكبيرة ليست الأمور مبنية فيها على النوايا، فيطلب مرجّحات من كلام الرجل ويبقى متوقفاً حتى تتضح له الأمور.

وأما نحن فموقفنا ما وضحناه، وهو أن الأصل أن ابن تيمية عالم بمذهبه متعقّل مميز له، وعارف بمواضع الخلاف مع مذهب الأشاعرة وغيرهم، ولكنه أيضاً واقع في ضمن مجتمع يوجد فيه أشاعرة محققون، ولذلك فهو لا يستحسن التصريح - دائماً وبوضوح - بمذهبه في مخالفتهم، ولكنه في بعض كتبه يصرح وفي بعضها يلوح، وذلك

حسب مراتب الناس الذين يوجه إليهم هذه الكتب والرسائل، ولذلك فإننا نجد كتبه الكبيرة التي بقيت مخزونة عند أتباعه وأحبابه ولم يعرفها كثير من العلماء، تحتوي من الصريحات بمذهب التجسيم ما لم تَحْوِهِ غيرها من الكتب والرسائل والفتاوى.

وأما الحكم على الرجل بالتناقض، فهو لا يتأتى لنا ولا يصح، إلا إذا حكمنا على الرجل بالجهل وقلة المعرفة، وعدم التمييز بين المذاهب وقلة درايته بها، فمن كانت هذه صفاته فقد يتناقض، ولكن المعلوم أن ابن تيمية كان عارفاً بمذهبه وبمذاهب خصومه، مميزاً لمواضع الاتفاق ومواضع الاختلاف. ولذلك فإن الحكم عليه بالتناقض، لا يتأتى لنا اتباعه ولا اتخاذه طريقة لمحاكمة الرجل. وفضلاً على ذلك، فإن التناقض هو سحقٌ لحقيقة الإنسان من حيث هو عالِم. فإن حكمنا على واحد بأنه متناقض يستلزم نفي شخصيته العلمية وهدمه من أركانه. لأن التناقض أعلى مستويات التهافت كما هو ظاهر.

وبناءً على ذلك الموقف، فإننا نفهم كلامه بناءً على الاتساق الموجود والحاصل فيه، وبناءً على الإجمال والتفصيل.

ولننظر الآن في كلام الرجل الذي أوردناه، فهو يقول: " القول في الصفات كالقول في الذات"، ونحن قد عرفنا قوله في الصفات، وأول شيء يشرع في بيانه لتوضيح قوله في الذات هو "نفي التماثل" بين الصفات، وبين الذات والذوات، وقد وضّحنا نحن سابقاً ملاحظتَنا حول التماثل عند ابن تيمية، وكيف أنه ينفي التماثل مع عدم نفيه لمطلق التشبيه، ولكنه ينفي التشبيه من جميع الجهات، أي التشبيه المطلق لأنه يساوي التماثل في معناه.

ولذلك فإن طريقته في الجواب على سؤال السائل: كيف استوى على العرش؟ هو عنده ما أجاب به ربيعة ومالك. وسوف نوضح نحن فهمنا لجواب ربيعة ومالك وغيرهما في هذه المسألة، ثم بعد ذلك نوضح كيف يفهمه ابن تيمية، لنستطيع بذلك إبراز جهات اختلاف فهمنا عن فهم ابن تيمية. فيتضح للناس بعد ذلك كيف أن بعض

المذاهب المختلفة في الحقائق يمكن تعبيرها ظاهراً بعين الألفاظ، ولكن مع اختلاف ما يفهمه كلٌّ متكلم من هذا اللفظ، ونحن لا نسلم دلالة اللفظ على معنيين مختلفين هكذا لذاته، ولكن اللفظ إنما يدل بحسب المتكلم، والكلام إنما يفهم ليس فقط بذاته، بل بتوسط الفاهم والمتعلم. فوجب تحقيق ذلك.

إن الرجل لما جاء وسأل الإمام مالك، وقال له: يا أبا عبدالله ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾، كيف استوى؟

فيجب علينا نحن أن نفهم حقيقة هذا السؤال، وعلى ماذا توجّه طلب الاستفهام من الرجل للإمام.

معلوم أن كلمة كيف إنما هي سؤال عن حقيقة الكيف، ووصفه وهيئته التي تميزه عن الكيفيات الكثيرة المحتملة، فعندما يقال: كيف حالك؟ فإن هذا السؤال يشتمل على معانٍ.

أولاً: إثبات أن لك حالاً.

ثانياً: إثبات أن هذا الحال له كيفية، أي هيئة ووضعاً.

ثالثاً: إثبات أنّ هذه الكيفية قابلة لعدة أوضاع وهيئات وأوصاف. ومن هنا جاء عدم التميز وعدم الفهم، فلأن الرجل أثبت لك كيفية يمكن اتصافها بعدة هيئات، فيمكن أن تكون سعيداً ويمكن أن تكون غاضباً ويمكن أن تكون مرتاحاً، ويمكن أن تكون متوتراً، فالسؤال إنما جاء ليرفع جهة جهل وعدم تميز عند السائل، فهو إنما سأل ليعرف أي هيئة وحالة ووضع من الأوضاع المختلفة الممكنة عليك، هو ثابت لك فعلاً؟ فهو إنما يطلب تحديد الوضع الذي تتصف أنت به فعلاً من بين هذه الأوضاع والأحوال الممكنة.

ومعلوم أنه ما كان ليمكن له أن يسأل هذا السؤال عن الكيف إلا لأنه يثبت لك الكيف المشتمل على صفات الإمكان والتحول والتغير.

هذا هو خلاصة ما يتضمنه وينبني عليه السؤال بكيف.

والآن، ما هي حقيقة الابتداع؟

الابتداع في الحقيقة هو اختراع أمر غير ثابت، فهو إثبات ما لم يكن ثابتاً، فلو قال إنسان: إن الصلاة ليست خمس مرات في اليوم بل هي سبعة، فهذا الأمر بدعة؛ لأنه اختراع لحقيقة غير ثابتة أصلاً، واختراع لمعنى باطل. ولكن لو قال إنسان هذه الصلاة التي أوجبها علينا الشارع كيف هي وما حقيقتها؟ فهل يصح لنا أن نسمي سؤاله عن كيفية الصلاة التي ثبتت بالشريعة ابتداعاً؟ إن الواضح البدهي للعاقل أن سؤال الرجل عن كيفية صلاة ثابتة، وثبت أن لها كيفية، ولكنه لا يدري صورة هذه الكيفية وهيئتها، فهو يطلب تحديد هيئة من ضمن عدة هيئات محتملة لكيفية الصلاة التي أثبتها الشارع نفسه، ولم يثبتها هو بسؤاله، هذا الحال كيف يمكن إطلاق اسم البدعة عليه؟ إنه لم يبتدع شيئاً، ولم يخترع ما لم يثبت، إنه لم يصدر منه إلا مجرد السؤال، ومجرد السؤال عن أمر ثابت لا يقال له بدعة.

وكذلك لما جاء في الشريعة إثبات الروح، فقد سأل الناس الرسول عليه الصلاة والسلام عن الروح: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ﴾، فلم يقل لهم عليه الصلاة والسلام: إن سؤالكم بدعة، بل أجابهم بأن حقيقة الروح يعلمها الله تعالى: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾، وإنما لم يقل لهم إن سؤالكم بدعة، لأن سؤالهم إنما جاء للاستفسار عن أمر أثبتته الشريعة، ولكنهم لم يفهموا حقيقته، فسألوا عنها، فأجيبوا بأنها من أمر الله تعالى. ولم يقل لهم إن عين سؤالكم بدعة، لأنهم لم يخترعوا ما جاء عنه السؤال، بل سألوا عن كيفية الروح وحقيقتها.

وبعد هذا التوضيح لمعنى الابتداع، نرجع إلى الموضع الأصلي من الكلام، وهو قول الرجل كيف استوى؟ فنقول: لم يرد في الشريعة أصلاً إثبات الكيف لله تعالى، ولم يجز في الشرع كون الله تعالى يصح أن يتصف بهيئة من عدة هيئات ممكنة في حقه، بل هذا الأمر لا يصح إثباته إلا للممكنات الحادثة المفتقرة. والله تعالى لا يتصف بصفاته إلا على سبيل الوجوب، لا على سبيل الإمكان، ثم إنه يستحيل في حقه تعالى إثبات أصل الكيف وهو الهيئة القارة التي لها وضع معين لغيرها أو لأجزاء ذاتها. إذا كان هذا

كلـه مستحيلاً في حق الله تعالى، فإننا نقول: أصل الكيف ممنوع نسبته إلى الله تعالى؛ لأنه لا كيف أصلاً. ومن هنا جاء الجواب بحسب الرواية التي اختارها ابن تيمية: "الاستواء معلوم"، أي معلوم ذكره في القرآن. وقال: "والكيف مجهول"، فنفس الكيف نجهل نسبته إلى اللـه تعالى، وما لم يثبت لنا نسبته إليه فإننا ننفيه عنه، ولا نثبته له، ولا نسأل عنه، لأن سؤالنا عنه فرع لإثباتنا له، وهو غير ثابت. فلذلك نحكم على من قال: "كيف استوى" بأنه صاحب بدعة لأنه أثبت ما هو غير ثابت. وأما قوله: "والإيمان به واجب"، فهو غير راجع إلى الكيف قطعاً، كيف يرجع إلى الكيف وهو مجهول أي غير معلوم ولا ثابت، بل وجوب الإيمان يرجع إلى المعلوم وهو أصل الإستواء، فهو الثابت لا الكيف المجهول أي المنفي. ولـذلك كـان السؤالُ عـن الكيف هـو البدعةَ لا الإيمان بالاستواء.

هكذا نفهم نحن هذه الرواية على ضعفها من حيث السند. ولو ضممنا إليها الروايات الأخرى في نفس الحادثة، والتي لم يذكرها ابن تيمية وفيها "الكيف غير معقول"، أي غير معقول نسبته ولا ثبوته لله تعالى، لاتفق ذلك مع التفسير الذي نقوله نحن. ولو التفتنا أيضاً إلى بعض الروايات الأخرى التي وردت عن السلف وفيها: "والكيف مرفوع" أو "ولا كيف"، فهذه فيها نفي الكيف صراحة ونصاً، مما يتوافق جميعه مع فهمنا لهذه الرواية.

ولكن، كيف يفهم ابن تيمية هذا النصّ، إن ابن تيمية يزعم بكل جرأة أن الكيف ثابت من حيث أصله لله تعالى، ولكننا نجهل صورتَه المعينة وهيئته الثابتة المحتملة من عدة هيئات وحالات، وهذا مبني عنده على كون الله جسماً وذا أوضاع ممكنة من الحركة والنزول والصعود والجلوس والقعود، وغير ذلك، وهي كلها هيئات معينة تثبت الواحدة منها بعد الأخرى، وتقوم في ذات الله عزّ وجلّ وتنزّه عن هذا القول. وهو مبني عنده على جواز بل وجوب قيام الحوادث في الذات الإلهية، وهو عين الأصل الذي أكده وقرره في الصفات، وقد حلّلنا نحن قوله هناك، وبيّنّا لك أيُّها القارئ الكريم أنَّ كلامه فيه قائم على إثبات الحوادث والكيفيات الممكنة في ذات الله. ولذلك قال: "القول في الصفات كالقول في الذات".

ونحن بينا أن الصفات يستحيل اتصافها بكونها حادثة وكذلك الذات، لأن هذا عين التشبيه المنفي عندنا عن الله، والذي يثبته ابن تيمية.

وههنا يقع ابن تيمية في إشكالية كبيرة، وهي كيف يصح وصف السائل بالابتداع وهو فعلاً لم يبتدع وصفاً لم يكن ثابتاً لله في زعم ابن تيمية؟ بل غاية الأمر إنما هو سؤاله عنه، ومجرد السؤال كما بيَّنّا؛ لا يصح كونه بدعة بل يجاب عليه، ولا يصح تسمية صاحب السؤال بالمبتدع، إلا بالقيود التي ذكرناها.

ولكننا نعلم أن الإمام مالكاً حكم على السائل بالابتداع، فلا يصح ذلك إلا على طريقتنا في فهم الحادثة، وهي أن السؤال لما احتوى على إثبات الكيف الذي هو منفي في نفس الأمر عن الله حقّ للإمام مالك تسمية صاحب السؤال بالمبتدع.

فطريقتنا إذن في شرح هذه الحادثة أتمّ وأصحّ من ادعاء ابن تيمية، وهي متمشية مع التنزيه، وأما كلام ابن تيمية فمتوافق مع التشبيه.

وليس السؤالُ عما لا يعلمه البشر - إذا كان أصله ثابتاً - بدعةً، فقد بيّنا ذلك في الروح ولا يستلزم بدعة.

وهذا البحث والتقرير الذي ذكرناه هنا، يقال بنفس الطريقة، في بحث ابن تيمية عن النزول وغيره، فالنزول عند ابن تيمية لما كان نقلة وحركة، كان لا بُدَّ له من كيفية، ولكنه يجهل هذه الكيفية. وأما عندنا فالنزول ليس نقلة ولا حركة، فلا كيفية له، بل هو غير ثابت أصلاً على سبيل الحقيقة لله تعالى، بل الملائكة هي التي تنزل، ونزول الله هو قربه واستجابته لدعاء العباد لا غير، ولا يوجد هناك فعل حادث يقوم بالله تعالى اسمه النزول والحركة، لا بل كل هذا محض خيال لا يقوم إلا في خيال ابن تيمية وصحبه وأتباعه.

واعلم أن هذا التقرير والبحث الذي ذكرناه هنا إذا فهمتَه انحلت عنك عقد كثيرة مما يربطها ابن تيمية بكلامه على قلبك، ويكتم بها أنفاسك، ويوقف حركة عقلك، ثم

يشدُّك إلى مرابض التشبيه والتجسيم، فإذا عرفت ما قلناه كنت من العاقلين الذين يفكرون ويتدبرون القرآن.

وأما قول ابن تيمية في ص١١٤: "وهذا الكلام لازم لهم في العقليات وفي تأويل السمعيات، فإن من أثبت شيئاً ونفى شيئاً بالعقل ألزم إذاً فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة، نظير ما يلزمه فيما أثبته، ولو طولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقاً، ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض وإما التأويل - المخالف لمقتضى اللفظ - قانونٌ مستقيم". اهـ.

فلا قيمة له بعدما بيّناه، فإن بعض الصفات والأسماء المنسوبة لله تعالى تختلف دلالاتها على المعاني، فالغضب مثلاً لا يجوز أن يكون قديماً، وإلا استحال وصفه بالرضى، ولا يجوز أن يكون حادثاً قائماً بالإله وإلا لزم اتصاف الله بالحوادث، ولزم انفعال الله تعالى بالمخلوقات وتغير الصفات على ذاته، وهذا كله من صفات الممكنات المفتقرة لا صفات الإله الواجب الوجود، ولذلك فإننا لا نفهم معنى الغضب كما يفهمه ابن تيمية الذي يقول إنه حادث ومترتب على معصية العباد وهكذا، بل نقول إن المقصود من الغضب هو لازمه الذي هو إرادة العذاب أو نفس العذاب. فيوجد فرق إذن بين الإرادة ونحو الغضب، وبناءً على هذا الفرق، نحمل بعضها على بعض، ونفرق بين الغضب والانتقام فنقول إما أنها راجعة إلى عين الأفعال أو إلى الصفات التي تصدر عنها الأفعال وهي القدرة والإرادة عندنا، والتكوين عند أصحابنا الماتريدية.

وأما الذات والأمور المنسوبة إليها كالاستواء والنزول وغير ذلك، فقد مضى قولنا فيها. فادعاء ابن تيمية بعدم وجود فرق عندنا بين هذه وتلك مجرد قول باطل، وكلام عارٍ عن الصحة.

ونحن عندما نتأول هذا فَلَنا أسبابنا، ثم إننا لا نأخذ الصفات الأولى التي هي نحو الإرادة على ظاهرها المشهور عند المخلوقات، بل نقيدها بما يناسب الذات الإلهية فنقول مثلاً: الإرادة في الشاهد حادثة، وفي حقِّ الله قديمة، وفي حق الحادث نتيجة شهوة أو رغبة، وهي ليست كذلك في حق الله تعالى، بل هي محض الترجيح، وما نريده الآن

قد لا نريده غداً، وليس كذلك في حق الله. إذن قانوننا مطرد على جميع الصفات ومأخذه واحد، لا كما يدعي ابن تيمية.

وتأمل قول ابن تيمية في آخر هذا الأصل لتعلم ما يخبئه من معانٍ فاسدة وهي ما أظهرناه لك سابقاً وسنزيد في ذلك لاحقاً. فقد قال ص ١١٧ : "فإذا قال قائل تأويل محبته ورضاه وغضبه هو إراداته للثواب والعقاب كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضى والسخط، ولو فسَّر ذلك بمفعولاته ـ وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب ـ فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فرَّ منه، فإن الفعل لا بُدَّ أن يقوم أولاً بالفاعل والثواب والعقاب إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقِب، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثلوا، وإن أثبتوا على خلاف ذلك، فكذلك الصفات" اهـ.

كذا قال، ولا قيمة لقوله بعدما مرَّ توضيحه، فإننا إذا قلنا إن محبته ورضاه وغضبه هو إرادته للثواب والعقاب، فإننا لا يلزمنا شيء في الإرادة لأننا ننفي عنها الصفات الحادثة كما مرَّ، فقانوننا في ذلك مطرد لا كما يتوهم ابن تيمية. وكذلك لو فسرناها بالمفعولات فإنها تصدر مباشرة عن الفاعل عندنا، ولا يترتب ذلك على أن يقوم أمرٌ حادث بذات الفاعل كما يدعيه ابن تيمية، وتأمل قوله: "فإن الفعل لا بُدَّ أن يقوم أولاً بالفاعل"، فهذا ادعاء كاذب، بل الفعل بالمعنى المصدري مجرد أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، بل هو مجرد نسبة بين الفاعل والمفعول، ولو كان موجوداً، لكان إما موجوداً في ذات الفاعل أو خارجها، فإن كان في ذات الفاعل، يلزم قيام الحوادث في ذاته تعالى، وهو باطل، وإن كان خارجها، فيلزم التسلسل لأنه عينه موجود فيكون مفعولاً فيلزم سبقه بفعل، وهكذا، والتسلسل محالٌ.

وفوق ذلك فإنه يكون من باب الآلة المتوسطة بين الفاعل والمفعول، وهذا مستحيل في حق الله، فلا يتوقف فعله ولا كونه خالقاً على آلات. فكل ذلك يترتب عليه مفاسد كما لاحظنا.

وابن تيمية لا يتورع عن القول بأن الفعل يجب قيامه بالفاعل، لأنه يسلم أصلاً قيام الحوادث بالله تعالى، وأما أهل الحق فينفون ذلك لاستلزامه النقص والاحتياج والإمكان.

ثم نقول: إن كون الثواب والعقاب إنما هو على حسب المحبة والرضى والسخط والغضب، لا يلزم ذلك عندنا شيء مطلقاً، لما قلناه أكثر من مرة من أن نفس المحبة والرضى والسخط والغضب ليست أموراً حادثة في ذات الله تعالى، ولا هي انفعالات عن المخلوقات الحادثة.

إذن، فكلامنا نحن في الصفات في ذات الله مطرد على نسق واحد، مبني على قواعد راسخة بينة مدعمة بأدلة، ولا تحتوي على تناقضات داخلية، ولا تتناقض مع القواعد العقلية الكلية ولا الشرعية القطعية، والله الموفق.

وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام على الأصلين، ونبدأ بإذن الله في نقد كلامه في المثلين لنفرغ بعد ذلك لمناقشة القواعد الأخرى.

المثل الأول:

أراد ابن تيمية توضيح ما مرّ من كلام ومعانٍ بضرب مثلين، هذا هو الأول، ومعروف أن المثل يراد به تشبيه حالٍ ثانية بحال أولى، قال في ص١٢١: "وأما المثلان المضروبان فإن الله سبحانه وتعالى أخبر عما في الجنة من المخلوقات من أصناف المطاعم والملابس والمناكح والمساكن، فأخبر أن فيها لبناً وعسلاً وخمراً وماءً ولحماً وحريراً وذهباً وفضة وفاكهة وحوراً وقصوراً، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: " ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء"، وإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى، فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا،

إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق. وهذا بيِّنٌ واضح" اهـ.

إذن يدعى ابن تيمية أن الاشتراك إنما يتحقق بين ما في الجنة وما في الدنيا من مآكل في الأسماء فقط ، والحقائق مختلفة متباينة ، ويريد بذلك القول إن الله وإن اشتركت بعض الأسماء والصفات بيننا وبينه إلا أن هذا لا يستلزم التمثيل ، بل تبقى المباينة موجودة ثابتة.

ولكن إذا كان ابن تيمية يقول فعلاً بأنه لا اشتراك بين ما في الدنيا وبين ما في الجنة إلا في الاسم. ويثبت فعلاً الاختلاف التام في الحقائق ، فما باله لا يفعل ذلك في حق الله تعالى!! أي لماذا نراه يثبت الغضب في حق الله تعالى كما هو ثابت في حق المخلوقات؟ ولِمَ نراه يثبت المحبة في حق الله تعالى كما هي ثابتة في العباد؟ لماذا يصف الله بحقائق الصفات كما هي ثابتة في المخلوقات؟ فهو يثبت الحدوث والانفعال والجهة والحركة وحلول الحوادث فيه وغير ذلك ، وهذه كلها أخذها فهماً مما هو ثابت في حق العباد والمخلوقات ونقلها إلى ذات الله ، حتى الكلام الذي هو حرف وصوت يثبته لله تعالى.

ألم يكن الواجب عليه - إذا كان حقاً يقول بمجرد الاشتراك في الاسم - أن ينفي كل هذه اللوازم الحادثة ، والتي تدل على النقص والافتقار والمشابهة؟ ولكنه لا يفعل ذلك.

فهو إذن لا يريد حقيقة إثبات مجرد الاشتراك في اللفظ ، بل هو في الحقيقة يسوي ويشبه بين المعاني الثابتة لله وبين ما هو ثابت للمخلوقات ، وإنما التفرقة عنده حاصلة في الشكل والصورة والهيئة لا في الحقيقة. وإذا أردنا تحقيق الفرق بين ما هو في الدنيا وبين ما هو في الجنة ، فإننا لا نجوز أن الاشتراك واقع فقط في الأسماء والألفاظ كما ادعاه ابن تيمية ، بل إن الحقائق واحدة ، ولكن الصفات والأحوال اللازمة لها هي المختلفة ، وإلا لما عرفناها إذا رأيناها ، ولما جاز تسمية ما في الجنة بأسماء ما في الدنيا ، فإن الخمر في الدنيا معلومة ، ولكنها في الجنة تحتوي خلاصة الخمر ولا تتصف بما يسبب نقصاً في الإنسان ، فالصفات المسترذلة منتفية عن الخمر في الآخرة ، وكذلك كل الفواكه ،

والموجودات الأخروية فإنها تحتوي خلاصة حقيقتها وينتفي عنها ما يشوبها من نقص في الدنيا، ولذلك قال ابن عباس لا تعرفون إلا الأسماء، يقصد أنها توجد في الآخرة في أحسن أحوالها الجائزة عليها.

هذا هو المقصود مما في الجنة من مطاعم ومشارب، وليس كما زعم ابن تيمية، أفرأيت أننا ننزّه ما في الآخرة عن جهة النقص أيضاً، وذلك لأن الله تعالى قد وعدنا الحياة الأفضل والأكمل هناك، فيجب علينا الجزم بأنه لا مفاسد ولا مناقص هناك، ولكن كل ذلك إنما هو بحسب ما يليق بالمخلوقات، ولا نعمم ما قلناه هنا من الاشتراك في الحقائق، والاختلاف في الهيئات العارضة على الله تعالى كما يفعل ابن تيمية. بل إن ما هو ثابت لله تعالى مختلف في حقيقته عما هو ثابت لنا، ولكن الاشتراك إنما هو في بعض اللوازم.

فنحن لا نثبت أبداً ما هو ثابت للمخلوق في حق الخالق، بل الحقائق مختلفة، وأما ما بين المخلوقات فلا ضير ولا ضرر من الاشتراك في الحقائق، والاختلاف في الهيئات واللوازم والأحوال.

وبناءً على ذلك فإن علماءنا أخذوا بظواهر الآيات والنصوص الواردة في وصف الجنة، ولكن على هيئة وأوصاف أعلى، مجردة عن النواقص الموجودة في الدنيا. ولكن في ما يتعلق بصفات الله تعالى وذاته اضطروا لحملها على معانٍ لائقة لاختلاف الحقائق بين الحق والخلق، فمنهج أهل الحق هو الحق، ولكن ابن تيمية لما كان يسوي بين الحقائق لم يجد دافعاً لصرف بعض الصفات عن ظاهرها الثابت في حق المخلوق، ثم نسبته كما هو في حق الله تعالى، وهذا هو أصل مذهب التجسيم. ولذلك فإن ما قاله في ص١٥٣:

"ولهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق، فالسلف والأئمة وأتباعهم آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر مع علمهم بالمباينة بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وأن مباينة الله لخلقه أعظم.

والفريق الثاني: أثبتوا ما أخبر به الله في الآخرة من الثواب والعقاب ونفوا كثيراً مما أخبر به من الصفات مثل طوائف من أهل الكلام.

والفريق الثالث: نفوا هذا، وهذا كالقرامطة والباطنية والفلاسفة أتباع المشائين ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر"اهـ.

أقول:

ابن تيمية يريد **بالفريق الأول** نفسه وأتباعه ومشايخه وأصول مذهبه، وأما ادعاؤه أن ذلك هو مذهب السلف وطريقتهم، فقد بيّنا في أكثر من موضع أن ذلك ليس صحيحاً، وأن نسبة ذلك إليهم باطلة، بل علماءُ أهل الحق أدرى بما هو مذهب السلف، ولكن ما وضحه ابن تيمية إنما هو مذهب المجسمة. وهو يريد بقوله إنهم آمنوا بما أخبر الله عن نفسه، أي أنهم حملوه على ما يظهر لهم من المعاني والحقائق العادية المفهومة من صفات المخلوقات، وهذا قياس للغائب على الشاهد وأصل للتشبيه كما أعلمناك، ولم يثبت لهم إلا المباينة، مع أن المباينة لفظ لم يرد لا في كتاب ولا سنّة صحيحة، ولا هو مما اتفق على استعماله السلف ولا الخلف حتى يتشبث به ابن تيمية هكذا، فالمباينة قد تعني الانفصال إما بمماسة أو بدونها، وقد تعني مجرد الاختلاف بين المتباينين، ولا يشترط في المباينة الاختلاف في أصل الحقائق. ولذلك فابن تيمية يحب استعمال هذا اللفظ ويفضله على عبارات علماء أهل الحق من نحو قولهم: إن حقيقة الله ليست مثل حقائق المخلوقات. فابن تيمية لا يقول بالاختلاف في الحقائق بل في مجرد الهيئات والأحوال والأوصاف العارضة على الذوات.

وأما الفريق الثاني الذي خالفه ابن تيمية فهو ما يوافق أهلَ الحق، وهم إنما فرقوا بين طريقتهم في التعامل مع الصفات وطريقتهم في التعامل مع الجنة والنار، فأجازوا حمل ما ورد في الجنة والنار على ظاهره، ولم يجزموا بمنع التأويل القريب فيها؛ لأنه لا مانع من الاشتراك في الحقائق بين المخلوقات الدنيوية والأخروية، مع القول بأن حالة

الأخروية أكمل مما في الدنيا، ومنزهة عن المضار والمتاعب الواقعة في الدنيا، وأما في نظرهم في صفات الله، فإنهم لما اعتقدوا وعلموا أن حقيقة الله تعالى ليست مثل حقيقة المخلوقات، جزموا بمنع حمل الأسماء المشتركة على حقيقتها؛ لأنهم لو فعلوا ذلك للزمهم التشبيه والتمثيل، فبحثوا عن وجوه سائغة ومعانٍ صحيحة يصح إطلاقها على الله، بحيث تكون مناسبة للّغات ومعانيها. وأما قول ابن تيمية إنهم نفوا كثيراً من الصفات التي أُخبر بها، فهو باطل؛ لأن الصفة إذا لم تكن ثابتة فكيف يقال إنهم نفوها إذا لم يقولوا بها. كالاستواء بمعنى الجلوس مثلاً. كما يقول به ابن تيمية، فهو أصلاً غير ثابت في حق الله تعالى، فلا يقال إنه صفة لله أصلاً حتى يلزم القول إنهم عندما ينفون الجلوس يلزمهم نفي صفة لله تعالى. وكذلك نقول في اليد الجارحة والعضو والجزء الذي يقول به ابن تيمية، فإنها أصلاً غير ثابتة لله تعالى، فعدم قول علمائنا بها لا يستلزم القول بأنهم نفوا صفة اليد الجارحة، لأنها غير ثابتة لله أصلاً. ولكن غاية الأمر، أنا نقول لمن يثبت الجلوس والأعضاء: ما تثبته وتعتقد أنه صفة لله تعالى، فهو منفي عن الله، ونحن ننفيه عنه، فنحن إنما نفينا ما أثبته وَهْمُ المجسم، ولم ننف ما أثبته اللهُ لنفسه، وفرق كبير بين الحالين.

فقد تبين لك بهذا التقرير مغالطة ابن تيمية.

وأما الفريق الثالث الذين ردّ عليهم ابن تيمية، فنحن لا نعارضه فيما ردّه عليهم إجمالاً مع استدراكنا عليه بعض التفاصيل، ولكن لن نصرف همّنا هنا لبيان ذلك.

ثم قال ابن تيمية في ص١٢٩ (ص٢٤):

"والله سبحانه لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، فإن الله لا مثيل له، بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشرك هو والمخلوق في قياس تمثيل، ولا في قياس شمول تستوي أفراده، ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به. وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق منزهاً عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم، فالخالق أولى أن ينزه عن مماثلة المخلوق وإن حصلت موافقة في الاسم". اهـ.

هذا النص من أهم النصوص في هذا المثل، وابن تيمية يوضح فيه الطرق التي يجوز استعمالها للتفكير ومعرفة الأحكام المتعلقة بالله تعالى، وبناءً عليه ينفي جواز استعمال قياس التمثيل وقياس الشمول الذي تستوي أفراده في حكم أو أمر واحد، وهذا قد يفهم منه البعض أن ابن تيمية ينفي التشبيه، ولكن فهمه هذا غلط بل هو ينفي التمثيل الصريح لا مطلق التشبيه، فأي قياس يستلزم استواء الأفراد في الحكم، فابن تيمية ينفيه كما يفهم من ظاهر هذا الكلام، ولكنه يقول إن القياس الذي يجوز استعماله في حق الله هو قياس الأولى أو المثل الأعلى، وشرحه بأن "كل ما اتصف به المخلوق من كمال، فالخالق أولى به"، وكذا في جانب التنزيه، وقد يبدو للناظرين هذا حقاً، ولكنه يتخلله كثير من المغالطات، فهل يجوز نسبة كل كمال اتصف به المخلوق إلى الله تعالى، فالمخلوق يتصف بالأعضاء والعين الجارحة وبالحركة والنزول من مكان إلى مكان والصعود كذلك، وبالقعود وبحلول الحوادث، وغير ذلك، وكل أمرٍ من هذه الأمور قد يكون مستلزماً كمالاً بالنسبة للمخلوق، فقد قال ابن تيمية في كتب أخرى: المتحرك أكمل من غير المتحرك، وهكذا، فالحركة كمال للمتحرك، وكذا يقال فيما سواها، فهل يجوز لنا إثبات هذه المعاني في حق الله تعالى لأنها أعطت المخلوق كمالاً؟؟

إن ابن تيمية يجزم بذلك، ولذلك يقول إن الله يتحرك من محل إلى محل، وينزل عن العرش ويجلس مستقراً على عرشه، وتحل فيه الحوادث، ويتأثر بمخلوقاته، وقد مرَّ بيان ذلك أكثر من مرة.

فهذه الأمور التي هي كمالات للإنسان، يقول ابن تيمية إن الله أولى أن يتصف بها، وهذا هو عين التشبيه والتجسيم المنبوذ، فابن تيمية يسميه باسم المثل الأعلى فإذا تعهدنا معانيه وقررناه عرفنا أنه ليس أعلى بل أدنى، وليس تنزيهاً بل تشبيهاً، ولكن علماءنا علماء أهل الحق، يقولون: إن كل صفة كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه، فالله تعالى متصف بها، ولم يقولوا إن كل صفة كمال اتصف بها المخلوق فالله متصف بها، لأن بعض الكمالات التي يتصف بها المخلوقات ليست كمالات محضة،

بل هي بالإضافة إلى المخلوق كمال، وذلك بحسب وجوده وحقيقته، ولكن حقيقة الله تختلف عن حقيقة المخلوق، فقد يوجد بعض الصفات هي كمال في حق المخلوقات كالصفات السابقة، ولكنها نقص في حق الله تعالى، لأنها في نفسها ليست كمالاً محضاً.

فالحركة هي تغير من حال إلى حال، فلو كان التغير كمالاً، لدلّ على نقص المتغير أثناء الحال الأول الذي انتقل عنه، لأن المفروض أن الحال الثاني أكمل من الأول. وكذلك حلول الحوادث في الذات، فما قبل الحدوث أنقص قطعاً منه حال الحدوث وإلا كان حال الحدوث مساوياً أو أنقص، ولا معنى لكونه مساوياً لأنه تغير، ولو قال هو أنقص يلزمه إثبات النقص صراحة في حق الله تعالى، وهذا من أبطل الباطل.

فلا تصح القاعدة التي ادعاها ابن تيمية من "أن كل كمال اتصف به المخلوق، فالخالق أولى به"، لاختلاف حقيقة المخلوق عن حقيقة الخالق كما قررناه لك.

وتأمل في كلام ابن تيمية لتعلم مرة أخرى أنه لا ينفي إلا المماثلة: "فإذا كان المخلوق منزهاً عن مماثلة المخلوق ... إلخ"، وقوله: "فالخالق أولى أن ينزه عن مماثلة المخلوق ... إلخ" اهـ. وهذا النفي للتماثل والمماثلة لا يتعارض ولا يتنافى مع مذهب ابن تيمية، بل هو متوافق معه، لأننا بيّنا أنه يثبت المشابهة وينفي المماثلة، خاصة أننا قد بيّنا لك سابقاً أنّ ابن تيمية لا يستنكر الاتفاق في بعض الحقائق وأصول الصفات ولوازمها البينة في الحدوث والافتقار والاحتياج.

وقد تكلم علماء الأشاعرة وهم أهل الحق في هذه القاعدة وبينوها بياناً تامّاً فليرجع إلى ما قالوه.

المثل الثاني: الروح

المثل الثاني عند ابن تيمية هو الروح، ونحن كنا قد أشرنا سابقاً أثناء كلامنا على قاعدته أن مثال الروح لا ينفعه في تثبيت مذهبه، وسوف نفصّل هنا في نقد كلامه وبيان جهات الغلط والمغالطات التي فيه.

وحاصل كلامه كما يلي:

- أخبرت النصوص عن الروح أنها تعرج وتصعد من سماء وأنها تقبض من البدن.

- اختلف الناس في حقيقتها: فمنهم من يقول هي جزء من الجسد، أو هي النفس أو الحياة أو المزاج، والفلاسفة يقولون هي مجردة لا داخل البدن ولا خارجه ويصفونها بما يصفون به واجب الوجود، وهي أمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود عند ابن تيمية.

- ثم حكم ابن تيمية بغلط النفاة في الروح وهم الفلاسفة، وحكم بغلط من قال إنها من جنس الأجسام المشهودة.

وأرجع الغلط بالإضافة إلى ما مرت الإشارة إليه، إلى الإجمال في مفهوم الجسم، فيلزم التفصيل فيه.

فإن أريد بالجسم الجسد والبدن، فالروح ليست الجسم.

وقال إن بعض أهل الكلام يقولون الجسم هو الموجود، ولم يبين أن هؤلاء هم الكرامية والمجسمة، ومنهم من يقول إن الجسم هو القائم بنفسه، ومنهم من يقول: الجسم هو المركب من الجواهر الفردة وهو جمهور المتكلمين، ومنهم من يقول: الجسم هو المركب من الهيولى والصورة وهم الفلاسفة، وكل هؤلاء يشتركون في القول بأن الجسم مشارٌ إليه إشارة حسية.

ومنهم من يقول: ليس مركباً من هذا ولا من هذا، بل هو مما يُشارُ إليه، ويقال إنه هنا أو هناك.

والحق أن الفلاسفة لا يقولون إن الروح مركبة من الهيولى والصورة، بل هي مجردة عندهم عن المادة التي هي مجموع الهيولى والصورة أو الهيولى نفسها. ومن يقول إن الروح مجردة لا يجيز الإشارة إليها إشارةً حقيقية مكانية كهنا أو هناك.

ويبدو أن ابن تيمية يميل إلى القول بأنها مما يشار إليه بهنا وهناك، ولكنها غير مركبة من الجواهر الفردة ولا من الهيولى والصورة، ولكنه مع هذا القول غفل عن أن ما يُشارُ إليه يجب كونه مركباً، وسواءً قلت هو مركب من ما أشار إليه ونفاه أو مما يفترض وجوده ولا يعرف حقيقته، فالحاصل على جميع الاحتمالات أنه مركب، بغض النظر عن أنه ممَّ يُركَّب.

فاختيار ابن تيمية أن الروح يشار إليها يلزمه القول بأنها مركبة، ولكن غاية الأمر أنه لا يعرف من ماذا هي مركبة.

إلى هذا الحدّ، لم يبين ابن تيمية مقصده من هذا المثال، ولكنه قال آخراً ص١٤٣ : "والمقصود أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة سميعة بصيرة تصعد وتنزل وتذهب وتجيء ونحو ذلك من الصفات، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها لأنهم لم يشاهدوا لها نظيراً، والشيء إنما تدرك حقيقته بمشاهدته أو مشاهدة نظيره، فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يُشاهَدُ من المخلوقات، فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته" اهـ.

هذا هو الموضع المقصود من كلام ابن تيمية، فبه يوضح جهة التمثيل بهذا المثل.

ولكن كلامه هذا لا يُسلَّم له وإن ادعى هو صوابه وحقيقته.

فإن الشريعة لما نسبت للروح الصعود والنزول، لم يمنع العلماء ولا أحالت العقول كون الروح جسماً، فأجازوا نسبة حقيقية هذه المعاني للروح على فرض كونها جسماً، ولا مانع في ذلك. وأما من منعوا كون الروح جسماً بل قالوا بتجريدها، فإنهم لم يقولوا بحقيقة النزول والصعود، أي الذي هو مع الحركة والانتقال من محل إلى محل، بل حملوا ذلك على معانٍ لا تتناقض مع قولهم بأن الروح مجرّدة عن الماديات. ومعلوم أن جمهور أهل السنة يقولون بأن الروح جسم لطيف، وبناءً على ذلك فلا يستحيل عندهم حمل هذه الصفات على ما اعتدناه من معانٍ.

وأما قوله بأن العقول لم تشهد الروح، وحصره طريقة معرفة الحقيقة بالمشاهدة، ومعلوم أنه يريد بالمشاهدة المشاهدةَ الحسية، فهذا القول غير مُسلَّم له، لأن العلماء القائلين بتجرد الروح لا يسلمون له بذلك. فيجوز معرفة بعض الصفات اللائقة بالروح من معرفتنا لبعض خصائصها، ولا أحد من العلماء ادعى أنه يعرف حقيقة الروح على التحديد، كما أننا لا نعرف حقيقة الأجسام على سبيل القطع، بل نعرف أخص خواصها، فأما الحقيقة، فكيف نعرفها. ولا نسلم قول ابن تيمية بأن المشاهدة هي التي نعرف بها الحقيقة، بل حتى المشاهدة فلا تعطينا إلا بعض المعرفة باللوازم العارضة على الذات.

والذين نفوا كون الروح جسماً، استدلوا ببعض الأمور كالعلم وعدم انقسامه وببعض الظواهر التي يتصف بها الإنسان ويستحيل قيامها بجسم من الأجسام، فجزموا أن الروح ليست جسماً، ومع ذلك لم يدّع أحدٌ معرفة حقيقية الروح.

فالنافون لكون الروح جسماً، اعتمدوا على بعض اللوازم والصفات الثابتة لها، إذن ولم يتوقف حكمهم هذا على مشاهدتها.

ونحن نجزم بأنّ الله تعالى موصوف ببعض الصفات التي يستحيل اجتماعها مع الجسمية، ثم إن الجسمية مطلقاً دالة على التركّب، والتركّب نقص، سواءً كان من جزء لا يتجزأ أم من هيولى وصورة أم من أي أمر آخر. فمطلق التركّب نقص.

وابن تيمية بهذا المثل، يريد أن يقول، إن الروح وإن كانت جسماً ومركبة، فلا يستحيل وصفها بهذه الأوصاف المذكورة، فلم لا يجوز كون الله جسماً ومركباً وموصوفاً بما اتصف به؟ هذا هو ما يريد ابن تيمية قوله، وواضح أن هذا نوع من قياس الغائب على الشاهد في الذاتيات، وهو عين التشبيه.

ومطلق المباينة التي يتمسك ابن تيمية دائماً بها، لا تنفعه في هذا المقام، لما بيّناه. ثم إن المباينة بمعناها الأعم حاصلة بين كل موجودين، ومعناها الأعم هو مطلق التميز في الحقيقة، وليس معناها هو الانفصال الحسي بين الموجودين، فهذا فرع على كون

الموجودين جسمين حسيين يجوز عليهما الاتصال والانفصال، وأما من لا يجوز عليه ذلك، فكيف تثبت له المباينة بهذا المعنى.

نعم إن الاختلاف والتمايز الحاصل بين الخالق والمخلوق أشد وأعظم من الاختلاف والتمايز الحاصل بين مخلوقٍ ومخلوق، ولكن هذا ليس راجعاً إلا لكون حقيقة الله مخالفة ومغايرة لحقيقة المخلوق مخالفة مطلقة، ويستحيل كونها مشتركة معها في شيء ذاتي. وليس كما يقول ابن تيمية من أن التمايز حاصل في الهيئات والكيفيات.

فقد تبين لنا أن مثال الروح لا يسعف ابن تيمية بل هو عليه لا له، وأن الروح سواءً كانت مجردة أم مادية، فإن هذا لا يصح عند العقلاء اتخاذه دليلاً على كون الله جسماً أو مشتركاً مع مخلوقاته في أمر ذاتي.

ولو لم يتنبه القارئ إلا إلى أنّ ابن تيمية يقول بتركيب الروح، ثم يجعلها بعد ذلك مثلاً للخالق في جواز اتصافه بالصعود والنزول والاستقرار على العرش وقيام الحوادث به، لكفاه ذلك دليلاً على انحراف ابن تيمية عن التنزيه وتشبثه بأظافره بأوحال التجسيم والتشبيه.

وبعد أن انتهى ابن تيمية من بيان المعاني الكلية لنظرته فيما يتعلق بالأصل الأول، وهو الكلام في التوحيد والصفات[1]، ذكر سبع قواعد ليؤكد تلك المعاني ويفسرها ويحررها ويزيد في بيانها. وسوف نناقش ما ذكره في تلك القواعد واحدة واحدة على سبيل الإجمال، لأن ما مضى يكفي في فهم أصول طريقتنا.

(١) الأصل الثاني كما عرفنا في مقدمة الكتاب هو في الشرع والقدر.

القاعدة الأولى

قرر ابن تيمية في هذه القاعدة أنّ الله تعالى موصوف بالإثبات والنفي، ثم قال ص ١٤٥: "وينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمّن إثباتاً، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، لأن النفي المحض عدمٌ محض، والعدم المحض ليس بشيء" اهـ.

هذه العبارة تحتاج إلى تحليل، لكي نعرف هل هي صحيحة أم لا، وتعرف المعاني المحتملة تحتها، ولكي نبين ذلك يجب أن نبين المقصود من النفي والإثبات، ومن المدح والكمال.

الإثبات: هو عبارة عن أن تصحح نسبة أمر وجودي إلى بعض الموجودات، وتقول إن نسبة هذا الأمر الوجودي إلى ذلك الموجود صادقة على ما في نفس الأمر. نحو أن تقول: الله قادر، أو تقول إن الله متصف بالقدرة، فالقدرة هي عبارة عن أمر وجودي بمعنى أنها ليست عبارة عن نفي شيء ما، بل إثباتها يستلزم نفي عدمٍ ما أو ضدها. فقولك إنه قادر يستلزم أنه ليس بعاجز، فنفي العجز هو مفهوم باللزوم العقلي من "إنه قادر"، وأما المعنى المطابقي لإثبات القدرة لله، فهو ليس نفس نفي العدم، بل هو نسبة أمرٍ وجودي وهي صفة لله تعالى.

ومعلوم أنه يمكن أن يراد بالإثبات الإتيان بالدليل على النسبة السابقة، ولكن المقصود في هذا المقام هو مجرد نسبة أمر وجودي إلى موجودٍ.

النفي: هو ما يقابل الإثبات، فهو إذن سلب أمر وجودي عن الله تعالى، فالنفي لا يكون لأمر عدمي محض، بل يمكن أن يتوهم إنسان نسبة "عدم القدرة" لله تعالى، وفي هذه الحالة يمكن أن يقال له: نحن ننفي هذا الأمر، أي ننفي نفي القدرة، واللازم

من ذلك كما هو بيِّنٌ هو إثبات القدرة. فلو اعتبرنا نفي القدرة "عبارة عن معنى قائم بنفس ذلك المتوهم"، فَنَفْيُنَا له معناه نفي ذلك الأمر الوجودي الذي هو عبارة عن الاعتقاد بنفي القدرة.

فالنفي هو إزالة وسلب أمر وجودي أو أمر ثابت لله تعالى. فلو قلنا إن الله هو الباقي، فإننا لا نريد من المعنى المطابقي للبقاء إلا نفي الآخرية وسلبها، ولا نقصد إثبات معنى وجودي هو عين البقاء، ولكن نفي الآخرية بمعناه المطابقي يستلزم عند العقل معنى آخرَ، وهو القيام بالنفس وعدم الأولية، المستلزمان لوجوب الوجود كما هو معلوم. فكل معنى سلبي من حيث المطابقة، لا يمتنع أن يكون دالاً على أمر وجودي، فنفي النقيض مثلاً مستلزم لإثبات نقيضه بتوسط القاعدة العقلية الحاكمة باستحالة خلو الشيء من النقيضين، فلو حكمنا بنفي العدم يستلزم ذلك قطعاً إثبات الوجود. والوحدانية مثلاً هي نفي الشريك، هذا هو معنى الوحدانية المطابقي، ولكن نفي الشريك يستلزم الوحدة الذاتية قطعاً، وهذا معنى إيجابي. والأولية مثلاً بمعنى ابتداء الوجود، معنى ثبوتي، والأولية بمعنى عدم ابتداء الوجود، معنى سلبي من حيث المطابقة، ويستلزم هذا إثبات القدم الذاتي وعدم الاحتياج المستلزم للاستغناء عن الغير، وهو معنى ثبوتي.

نلاحظ مما مضى أن النفي ليس دائماً دالاً فقط على العدم، بل يكون له عدة دلالات واضحة، خاصة إذا كان النفي مسلطاً على النقيض لشيء، فنفي النقيض يستلزم قطعاً إثبات النقيض الآخر لزوماً بيّناً، وكذلك لو فرضنا أن النفي قد سُلِّطَ على أحد الضدين، فهذا يستلزم إثبات الضد الآخر، إذا كانت الذات قابلة لأحدهما لاستحالة خلو المحل القابل عن الشيء وضده. وهكذا.

فلا يصح أن يقال إذن: إن النفي لا يستلزم كمالاً مطلقاً، بل قد يكون النفي كمالاً.

المدح: المدح إثبات وصف فيه كمال للممدوح، والكمال يحتمل أحد أمرين: إما نفي النقص حتى دون أن يلاحظ ثبوت الكمال، فالخالي عن نقصٍ ما أكمل من المتصف بذلك النقص، حتى وإن لم يتصف بضده الكمالي لعدم قبوله لأحدهما. وأما

المتصف بالكمال الوجودي فهو أكمل قطعاً من مَنْ انتفى عنه النقص دون الاتصاف بكمال وجودي، وهما أكمل قطعاً ممن اتصف بالنقص.

وبناءً على ذلك، فإن النفي المحض لو فرضنا تحققه، فهو أكمل من إثبات النقص بلا شك ولا ريب. فقول ابن تيمية إن النفي المحض عدم محض - وهذا ليس بشيء - قول مردود بما سبق بيانه، فنفي النقص بلا ترتب إثبات كمالٍ كمالٌ اعتباري وهو معتبر هنا.

لأن الكمال يحصل بأمرين:

أولاً: نفي النقص.

ثانياً: إثبات كمال وجودي.

ويحصل بهما معاً كما لا يخفى.

وبهذا يتبين لنا بعض المغالطات الموجودة في كلام ابن تيمية السابق، مع أنه يعتبره قاعدة عامة، وأصحابه يسلّمون به على إطلاقه، ولكن مهما عظموا هذه العبارة، فإن كثرة كلامهم فيها لا يخدعنا، كيف وقد سبق أن بيّنا كثيراً من المغالطات التي تحتوي عليها بعض القواعد التي قررها ابن تيمية وبالغ في إثباتها.

ثم ما هو العدم المحض، هل قولنا: الله ليس له شريك، أو الله ليس بجسم، هل هذا عدمٌ محض؟ إن ابن تيمية يعتبر هذه المعاني أعداماً محضة، ولكنها في الحقيقة ليست كذلك، لأن هذا هو الذي نسميه أعداماً إضافية، فنفي الجسم غير نفي العرض وهو غير نفي العجز وغير نفي الشريك قطعاً، وهذه كلها أعدام إضافية وليست أعداماً محضة كما عبر عنها ابن تيمية.

وهذه الأعدام الإضافية تشتمل على كمالات كما لا يخفى، وذلك بحسب التحليل السابق.

ولكن ما هو العدم المحض، إن العدم المحض هو أن تقول: لا، فتنفي نفياً غير مقيد بشيء، أو أن تقول: زيد ليس موجوداً ولا معدوماً، فتنفي النقيضين عنه، فهذا قد يدخل تحت النفي المحض الذي لا يشتمل ولا يستلزم كمالاً أيضاً.

هذا هو الفرق بين النفي المحض والنفي المقيد، وليس الأمر كما قرره ابن تيمية، فتأمل فيه فإن كثيراً من الإشكالات تنحل عقدها عن قلبك.

ولذلك قسم علماؤنا الصفات إلى صفات سلبية وصفات وجودية، وقرروا في كتب التوحيد استلزام السلبية للكمالات، كما أن الوجودية تنفي النقائص.

ولا يريد ابن تيمية من هذه القاعدة التي قررها إلا معارضة المتكلمين عندما قالوا: إن الله ليس جسماً ولا عرضاً ولا تحل فيه الحوادث ولا يتحرك.. إلى غير ذلك، فهو بناءً على مذهبه كما عرفنا يثبت كل هذه الصفات، فتوسل إلى معارضة العلماء بالادعاء أن النفي لا يستلزم الكمال، ولكن هذه القاعدة غير صحيحة على إطلاقها كما رأينا.

وأما قول ابن تيمية ص ١٤٦ [ص ٣٩]: "ولأن النفي المحض يوصف به العدم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال" اهـ. فهو أيضاً قول مخادع، لأن الأمر ذو جهات نبينها فيما يلي: لو قلنا إن زيداً معدوم، وقلنا بعد ذلك: زيد ليس بقادر، فإن معنى نفي القدرة عن زيد، هو أن زيداً المعدوم الآن ليس بقادر الآن، ولكن لو قلنا "زيد قادر"، فمعنى كلامنا إن زيداً لو قُدّر وجوده لكان قادراً، وهذا لا يتناقض مع العبارة السابقة وهي أن زيداً المعدوم الآن غير قادر لاختلاف الجهة كما لا يخفى. والقدرة صفة كمال كما هو معلوم. والآن لو نفينا عن زيد صفة نقص فقلنا: "زيد غير جاهل" فنفي صفة الجهل عن زيد يكون صادقاً، لأن زيداً غير موجود بالفعل أصلاً، وما كان غير متحقق في الخارج لا يوصف بصفات وجودية، ولا ينفى عنه شيء نفياً حقيقياً؛ لأنه أصلاً غير موجود، فمعنى الكلام أن زيداً المعدوم الآن غير موصوف بالفعل بالجهل، لأن الجهل هو عدم العلم عما من شأنه أن يعلم، والمعدوم ليس موصوفاً بقابلية العلم أصلاً.

فنفينا للعلم عن زيد المعدوم أصلاً أو نفينا للجهل، لا يساوي في المعنى نفينا للعلم أو للجهل عن عمروٍ الموجود مثلاً، لأن نفيٍ صفة النقص عن أمرٍ موجود بالفعل لا يساوي في المعنى نفي النقص عن المعدوم فعلاً، فهي في الأول تفيدنا كمالاً ما لهذا الموجود، لأن الموجود إما متصف بالنقص أو غير متصف، فهو يتراوح إذا كان قابلاً بين الكمال والنقص، وأما المعدوم بالفعل الآن، فلو نفينا عنه صفة النقص، فصحة نفينا لها عنه إنما يصدق لانتفاء الموضوع أصلاً في الخارج، فزيد غير موجود أصلاً، وما هو غير موجود لا يصح نسبة أي صفة وجودية له، فيصح سلب كل أمر عنه، ولكن سلب النقص عنه لا يفيده كمالاً لأنه غير قابل لهما أصلاً، بخلاف الموجود.

ومن هذا التحليل تتبين بعض المغالطات الواقعة في كلام ابن تيمية، والذي يفيد استواء الموجود والمعدوم في نفي النقائص في المعنى، وقد تبين أنهما غير مستويين.

ولهذا فإن علماء الأشاعرة عندما وصفوا الله تعالى ببعض الصفات السلبية، فإنهم لم يريدوا مجرد السلب، مع أنه مقصود أيضاً، إلا أنهم أرادوا ما يستلزمه من كمال، فقولهم إن صفة القدم سلبية، يعني أن معناها المطابقي يفيد سلب نقص لا يجوز إثباته لله تعالى، وهو "وجود أولية وابتداء لوجود الله تعالى"، وهذا معنى باطل ننفيه بالقدم، ولكن نفي هذا النقص يستلزم كمالاً كما لا يخفى على عاقل، لأن ما لم يكن ابتداء لوجوده، فهو قديم لذاته، والقديم للذات غَنِيٌّ بالذات، وهذا الاستلزام بين نفي ابتداء الوجود وبين إثبات الغنى قريب وظاهر. وكذلك يقال في سائر الصفات السلبية الأخرى، فمعناها المطابقي يفيد سلب عدم لا يليق بالله وهو مقصود النفي، ويستفاد منها لزوماً إثباتُ كمال لله تعالى.

وهذا بيّن واضح، لا ينبغي الخلاف فيه. ولكن ابن تيمية لم يكن مهتماً بمثل هذه السلوب، بل كان جلّ كلامه على نحو قولهم: ليس بجسم ولا بعرض وليس في حيز ولا في جهة، ولا تَحُلُّ بِهِ الحوادث وغير ذلك كما أشرنا سابقاً، ولكن العاقل يعلم أن مجرد نفي حلول الحوادث كمالٌ لله تعالى؛ لأن ذلك أي الاتصاف بالحوادث نقص،

ونفي ذلك يستلزم أن تكون كل كمالاته قديمة، وهذا كمالٌ بيّنٌ لا يخفى على أحد. وابن تيمية كما هو معلوم، كان يثبت كل هذه الأمور لله تعالى، بل هو يعتبرها كمالاتٍ لله وشرطاً لوجود أي موجود، ولذلك فإنه كان يتهم الذي ينفيها عن الله، بأنه ينفي وجود الله؛ لأن الوجود عنده لا يتحقق إلا بهذه الصورة. ولذلك صرح بهذه القاعدة التي ذكرناها في أول هذا المبحث، وهي المتعلقة بالنفي والإثبات، يريد من ذلك أن نفي بعض الأمور عن الله لا يفيده كمالاً، بل هذا تسوية بينه وبين المعدومات لصدق نفي ذلك عنها أيضاً. ولكن هذا الزعم باطلٌ بطلاناً تاماً كما بينا لك تفصيلاً فيما سبق. فهو يقصد من هذه القاعدة إذن مجرد الدفاع عن مذهب التجسيم والتشبيه كما اتضح لك.

وسوف أورد فيما يلي بعض الأمور التي يزعم ابن تيمية أنها صفاتٍ حقيقية لله فتعرف غايته من هذه القاعدة بل من هذا الكتاب.

قال:

- " وكذلك كونه لا يتكلم"، وهو يريد بالكلام الحرف والصوت القائمين بذات الله تعالى على مذهبه.

"أو لا ينزل"، ومعلوم أن النزول عند ابن تيمية لا يكون إلا بالانتقال من محل إلى محل، وهذا هو مفهوم الحركة.

- " وكذلك من ضاهى هؤلاء وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه".

ومعلوم أن الخروج والدخول لا يمكن تصوره إلا ممن كان محدوداً وفي جهة وجسماً. وابن تيمية يقول كما هو معلوم إن الله خارج العالم في جهة منه.

هذه هي أهم الصفات التي يريد ابن تيمية إثباتها والدفاع عن ثبوتها حسب زعمه في هذا الكتاب، فأما الصفات مثل العلم والقدرة، فلا يتوجه إليها عزمه، لأنه تم الاشتراك إجمالاً بينه وبين خصومه فيها، ونقول إجمالاً: لأنه يخالف أهل السنة في

حقيقة العلم وأنواعه فيقول إنه نوعان فاعِلِيٌّ وانفعالي، وكذلك في القدرة التي هي كيفية ينشأ عنها حوادث قائمة بذات الله عنده. وينفي أهل السنة ذلك عن الله تعالى، فيثبتون العلم قديماً لا حادثاً ولائقاً بالله لا انفعالياً، وكذلك يقولون في بقية الصفات. وقد نبَّهْنا إلى ذلك.

وسوف يأتي كلام ابن تيمية عن بقية المسائل التجسيمية كالجهة والحيز والاستواء بمعنى الجلوس في قواعده القادمة.

وأما قوله بأن الاشتراك في السُّلوب والنفي يستلزم الاشتراك في الحقيقة، فإما أن يلزم عنده نفي وجود الله أو تشبيهه بالجمادات، فهو كلام غير صحيح على إطلاقه، وقد بينا ما عليه، فإن نفينا عنه النقيضين فهذا باطل قطعاً، وإلا إن نفينا عنه الضدين اللذين يصح عقلاً الاتصاف بأحدهما لأنه كمال محض، كالعلم والقدرة، فإن أضدادهما وهما الجهل والعجز مستحيلة على الله تعالى، فنفي النقيضين وأمثال هذه الأضداد جميعاً باطل بلا شك.

وأما الأضداد التي ليس واحد منها كمالاً محضاً بل هو كمال إضافي مقيد، فلا يلزم محظور من نفيهما جميعاً عن الله تعالى، وذلك نحو كونه خارج العالم أو داخله فإن كلاً من الداخل والخارج لا يطلقان على الشيء إلا بقيد كونه جسماً، وليس في الخروج ولا الدخول كمال محض، كما لا يخفى على أحد، وليس كذلك في كونه متحركاً أو ساكناً كمال، بل في ذلك كله نقص بين لاستلزامه الجسمية والحدّ، والاحتياج إلى التكمل بالحركة أو السكون، ودلالة ذلك كله على عدم الكمال للذات.

إذن عندما يقال: الحائط ليس أعمى فهذا لا يستلزم أن يكون بصيراً، لأنه ليس قابلاً للبصر أصلاً، فالحائط الذي ليس فيه ملكة البصر، كأنه عدم بالنسبة إلى البصر والعمى، فنفي العمى عنه لا يفيد إثبات البصر، وكذا العكس، بخلاف الإنسان مثلاً، فإذا قلت عن زيد إنه ليس أعمى، فهو يستلزم القول بأنه بصير، لصحة اتصافه بأحدهما، فلا يخلو عنهما معاً بل عن واحدٍ منهما فقط أو على البدل.

فقول الأشاعرة إذن: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ليس حكماً بنفي الوجود كما يزعم ابن تيمية، بل هذا إنما صح عندهم لأنهم ينفون كون الله جسماً، ويعرفون أن الخروج والدخول لا يكون وصفاً إلا للأجسام، فلذلك ارتفعا معاً عن غير القابل لهما أي عن الله تعالى الذي ليس بجسم أصلاً. فهذا النفي إذن لا يستلزم عدم الله، بل يستلزم عدم صفة الجسمية لله تعالى. وهذا بيّن.

ولكنه عند ابن تيمية يستلزم عدم وجود الله، لأن ابن تيمية يقول باستحالة وجود أي شيء إلا إذا كان جسماً، فلا موجود إلا جسم عنده، ولا موجود إلا متحيز وفي جهة، ولذلك فنفي الجهة والجسمية أو لوازمهما، يساوي عنده نفي الوجود؛ لأن هذه الأمور من ذاتيات الوجود عنده، ويستوي كما هو معلوم وجود الله ووجود المخلوقات في هذه الأحكام عند ابن تيمية، بخلاف أهل السنة كما بيّنا.

نعم، إن نفي النقائض معاً عن الله باطل. وكذلك نفي الكمال المحض مع ضده عن الله تعالى باطل، كالعلم والجهل أو القدرة والعجز، على القول بأن العجز والجهل وجوديان.

فنلاحظ أن ابن تيمية يخلط في كلامه الردَّ على الأشاعرة أهل السنة بكلامه في الرد على الفرق الأخرى. وهذا الخلط مقصود منه لإيهام استواء كل هذه الفرق في حكم واحد وأنهم يرجعون إلى عقيدة واحدة، ومعلوم لدى أهل العلم بطلان ذلك مطلقاً، ولذلك فلما سوّى ابن تيمية بين هؤلاء وبين أهل السنة، وقع في مغالطات عديدة نبّهناك إلى بعضها. وها نحن نضرب مثالاً آخر عليها. فقد قال في ص١٥٣: "فمن قال: لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم فهو بمنزلة من قال لا هو قائم بنفسه ولا بغيره، ولا قديم ولا محدث، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له" اهـ، فجعل عبارة "لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم" أو "ليس بداخل العالم ولا خارجه" مساوية من حيث تحليلها الداخلي وصحتها للعبارات الأخرى التي ذكرها، فإن كانت تلك التعبيرات صحيحة، تكون هذه صحيحة، وإن كانت متناقضة تكون هذه متناقضة. فهل هذا الادعاء الذي

ادعاه ابن تيمية هنا صحيح؟ هل التركيبة الداخلية لهذه العبارات متساوية؟! وهل قياس ابن تيمية هذا صحيح؟

سوف نحلل نحن هذه العبارات، لنبين للقارئ بعض المغالطات التي يحتوي عليها قياس ابن تيمية السابق.

أولاً: تحليل عبارة "لا هو خارج العالم ولا داخله"

المفردات الأولى التي تتركب منها هذه العبارة، بالصيغتين اللتين ذكرهما ابن تيمية هي: خارج، داخل، العالم، مباين. وعلينا أولاً أن نحلل هذه العبارات لنفهم معناها قبل أن نفهم المعنى التركيبي للجملة محل الكلام.

أولاً: العالم: هو عبارة عن جميع المخلوقات التي خلقها الله تعالى، وهذا العالم له حيِّز، وحيزه هو صفة ذاتية له، أي ليس أمراً خارجاً عنه ولا عرضاً يعرض عليه ويزول، فالتحيز للعالم صفة نفسية لعين وجوده، فوجود العالم موصوف بالتحيز كما هو موصوف بالحدوث أي أن له بداية، وكما هو موصوف بالاحتياج أي الافتقار إلى غيره الذي يوجده. فلا يقال إن ههنا حيزاً وشيئاً آخر اسمه العالم، ثم إن العالم أخذ قسماً من هذا الحيز أو المكان، بل التحيز والمكان هو صفة لازمة لوجود العالم الخارجي، كما لا يتصور وجود الجسم بدون وصف التحيز وهو الامتداد في الأبعاد. وكل هذا الكلام إنما كان صحيحاً لأننا نفرض العالم جسماً وهو كذلك، فلو لم يكن جسماً لما نسبنا إليه وصف التحيز.

ثانياً: الداخل والخارج، وهما وصفان متضايفان، لازمان أي يمكن تعقلهما فقط إذا تعقلنا الحيز المتناهي الأبعاد، والجسمية والمكان. فنحن إذا تكلمنا عن الغرفة فهذه الغرفة لها حيز معين وهي عينها في حيز معين من هذا الوجود الحادث، فأطراف الغرفة وحدودها ولنقل إن الحيطان هي حدودها، فما تشتمل عليه الحيطان وتحيط به يسمى "داخل" الغرفة، وما لا تشتمل عليه ولا تحيط به فهو "خارجها"، ويظهر من هذا أن الداخل والخارج عبارة عن حيزين وجوديين حقيقيين، فداخل الغرفة يشتمل على

الهواء والأغراض الأخرى الموجودة داخلها، وهذه كلها أجسام، وما هو خارج الغرفة فيقصد به الحيز المحيط بها، والذي هو منتزع من سائر الأجسام التي تحيط بالغرفة. والحيز المجرد عن الأجسام والمادة غير موجود أصلاً ولا بثابت في الخارج، لأننا أثبتناه أصلاً كصفة نفسية للعالم، لا كوجود مستقل بذاته، فما هو خارج الغرفة لا يقال إلا على الأجسام التي لا تحتوي عليها الغرفة، وما هو داخلها يقال على الأجسام التي تشتمل عليها أو على حيزها المجرد منها في الطرفين.

ولا يتصور الخروج عن الشيء أو الدخول فيه إلا بالتحيز، والمسافة والحدود الثابتة للشيئين كما هو واضح، وما كان غير موصوف بالتحيز ولا بالحد ولا بالجهة لأنه ليس جسماً فلا يجوز وصفه بالخروج والدخول، لأن الخروج والدخول عبارة عن نسب إضافية ثابتة بين الأجسام والمتحيزات، أو هي ثابتة بين الموجودات بشرط كونها أجساماً من الطرفين. فما ليس جسماً ولا متحيزاً لا يثبت له وصف الدخول والخروج.

ونلاحظ أيضاً أن الدخول والخروج هي أوصاف إضافية، أي لا تثبت لأمر إلا بإضافته إلى أمر موجود آخر من جهة اشتراكها في وصف واحد هو الجسمية أو التحيز التابع للجسمية. فلا يقال على شيء إنه خارج أو داخل إلا إذا كان بينه وبين ما هو خارج عنه أو داخل فيه اشتراك في وصف الجسمية والتحيز والحدود، أي كل منهما يجب كونه محدود الأبعاد، لكي يصح وصفهما بذلك.

فهذا الوصف اعتباري إضافي بين موجودين، ويشترط لصحة إطلاقه كون الموجودين جسمين ومتحيزين، وما لم يتحقق هذان الأمران يستحيل إطلاقه.

فلو فرضنا العالم وحده موجوداً، فلا يجوز أن يقال إن له خارجاً، لأن الخارج يجب أن يكون أمراً موجوداً متحيزاً غير ما هو خارج عنه، ونحن فرضنا العالم موجوداً وحده، فلا يصح في هذه الصورة القول بأن للعالم خارجاً. ولكن لو فرضنا عالمين كل واحد منهما غير داخل في الآخر، فيكون الأول خارجاً عن الثاني، والثاني كذلك خارجاً عن الأول.

هذا ما يتعلق بكلمة الخارج والداخل، وأما المباين فقد سبق الكلام عليها، ونبهنا حينذاك أن ابن تيمية يريد منها الانفصال الحسي، وهو مساوٍ من جهةٍ مفهوم الخروج، فما قيل هناك يقال هنا.

وبهذا يكون قد اتضح أن الخروج ليس نقيضاً للدخول، بل كل منهما عبارة عن وصف ثبوتي لجسم بالنسبة لجسم آخر، كوصف السواد والبياض مثلاً، ووصف الصغير الحجم وكبير الحجم ووصف مركز الدائرة ومحيطها. فيمكنك أن تقول العلاقة بينهما علاقة الضدية، فتقول الخروج ضد للدخول، لاستحالة كون الشيء داخلاً وخارجاً، ولكن التحقيق أن يقال إن العلاقة بينهما علاقة إضافية اعتبارية، كالكبر والصغر لا علاقة تضاد كالسواد والبياض، لأن السواد والبياض مشتركان في جنس وجودي أعلى وهو اللون. ولكن الخروج والدخول ليسا مشتركين تحت جنس أعلى، بل هما وصفان اعتباريان، شرطُ صحة إطلاقهما تحقق التحيز للطرفين وتحقق نسبة بينهما، وعلى كل الأحوال، فما هو خارج لا يكون داخلاً، والعكس صحيح. كما لو قلت زيد أكبر من عمرو، فلا يصح قولك عندئذٍ بأن عمراً أكبر من زيد، فاجتماع الكبر والصغر معاً غير صحيح. وكذلك اجتماع الخروج والدخول لا يصح.

ولا تثبت هذه الأوصاف ـ الخروج والدخول ـ إلا لما كان جسماً متحيزاً كما قلنا. هذا ما يتعلق بتحليل معاني مفردات هذه العبارة، والآن لنتكلم على تركيبها وهو قولنا: "الله لا داخل العالم ولا خارجه"، فنقول هل هذه العبارة متناقضة حقاً وهل هي جمع بين النقيضين كما يدعي ابن تيمية؟

نقول: لقد تبين لنا مما سبق، أن الدخول والخروج ليس من النقائض؛ لأن النقيضين أحدهما سلب والآخر إيجاب، وليس الأمر هنا كذلك، لأن كلاً من الدخول والخروج ثبوتي. وتبين لنا أيضاً أنهما إما ضدان أو إضافيان، ولكنهما على الاحتمالين مشروطان بالجسمية والتحيز، فما لا يكون موصوفاً بأنه جسم ولا في حيز، لا يصح أن ينسب إليه أنه خارج جسم ما ولا يقال أيضاً إنه داخله، لأن الدخول والخروج مشروط بالتحيز والجهة والحد، وهذه كلها منفية عن الله تعالى. ولذلك، فنحن عندما نقول:

إنه لا خارج ولا داخل العالم، فلا يكون قولنا تناقضاً ولا متناقضاً ولا باطلاً، بل هو إشارة إلى أن الله لا يمكن أن يكون جسماً، وما لا يكون جسماً متحيزاً، فلا يمكن وصفه بلوازم الأجسام كالدخول والخروج.

وكذلك لا يقال إن الله متحرك ولا ساكن، كما لا يقال والد ولا ولد، ولا جائع ولا شبعان، ولا نائم ولا مستيقظ، ولا غير ذلك من الصفات التي لا تنسب إلا لمن يصح له الاتصاف بأحدهما. وهو جلَّ شأنه أجلّ من أن يوصف بواحدة منها، فلا يوصف بجميعها. وعدم وصفه بشيء من ذلك لا يستلزم القول بنفي وجوده كما سبق وكما يدعي ابن تيمية، بل يستلزم أن وجوده ليس مثل وجود المخلوقات فلا يتصف بصفاتها اللازمة لها.

فإذا فهمت ذلك تبين لك كثير من مغالطات هذا الرجل.

ثانياً: تحليل عبارة "لا هو قائم بنفسه ولا بغيره"

إن ابن تيمية يزعم أن تركيب هذه العبارة الداخلي موافق ومساوٍ للعبارة السابقة، وسوف نبين انحراف هذا الحكم عن الصواب والحق.

فبعد بيان العبارة السابقة وتحليلها، يسهل علينا بيان هذه، فنقول:

المقصود بالقيام بالذات: هو عدم الاحتياج للغير، أو الاستغناء عن الغير في الوجود، فالله قائم بذاته، ومعنى ذلك أنه غني عن غيره في وجوده، وغير مفتقر ولا مستمد وجوده من غيره.

وأما القائم بغيره، فمعناها أنه محتاج إلى غيره ومفتقر إليه في الوجود، أي لكي يوجد فوجوده ليس ذاتياً، بل مستمد من غيره.

وواضح أن العبارة الأولى نقيض للعبارة الثانية، فلو قلنا إن الله قائم بذاته وقائم بغيره، لزم اجتماع النقيضين، ولزم اجتماع كون الله غنياً وفقيراً، وهذا باطل كما هو واضح. وكذلك لو قلنا لا هو قائم بذاته ولا بغيره، فهذا نفي للنقيضين، ومساوٍ لقولنا لا هو غني ولا فقير، والله يجب اتصافه بالغنى وعدم الاحتياج، فنفيهما معاً إذن

يستلزم نفي وصف ذاتي لله تعالى، كما أن إثباتهما معاً يستلزم إثبات وصف نقص ذاتي لله تعالى، وكل من اللازمين باطل كما لا يخفى.

ومن هنا تفترق هذه العبارة من حيث معناها عن عبارة "لا داخل ولا خارج"، لأن هذه العبارة موضوعها صفات ذاتية لا إضافية، وهي دائرة بين النفي والإثبات، بينما لاحظنا أن عبارة "لا خارج ولا داخل" لا تتكلم عن أوصاف ذاتية، بل إضافية وثانية لازمة عن أوصاف ذاتية، ولا يتم فهم الخروج والدخول إلا بين موجودين، ولكن الغنى وهو معنى القيام بالذات لا يتوقف إثباته لله تعالى على إثبات موجود آخر مفتقر لله، بل الله تعالى منذ الأزل غني، وهو غني قبل وجود العالم وبعد وجوده، لأن الغنى وصف ذاتي كما سبق لا يتوقف تعقّله وإثباته للموجود على إثبات غير موصوف بما يقابل الغنى وهو الفقر.

وبهذا التحليل يتبين لنا أن هذه العبارة لا تساوي العبارة الأولى، ويتضح لنا أن قياسِ ابن تيمية بينهما قياس باطل ومبني على مغالطات.

ثالثاً: تحليل عبارة "لا قديم ولا حادث"

الكلام على هذه أوضح من أن نطيل فيه؛ لأن القدم هو نقيض الحدوث، فلا يقال هو قديم وحادث معاً، ولا يقال لا قديم ولا حادث، بل إما قديم أو حادث، والله سبحانه قديم بلا شك.

فهذه العبارة الدائرة بين نقيضين لا تساوي الداخل والخارج الدائرة على وصفين إضافيين بقيد الجسمية. وهذا واضح، فبطلان قولك "لا قديم ولا حادث" لا يستلزم مطلقاً بطلان قولك "لا خارج ولا داخل" كما هو ظاهر.

رابعاً: تحليل عبارة "لا متقدم على العالم ولا مقارن له"

التقدم قد يكون بالزمان وقد يكون بالوجود، فنقول مثلاً: زيد متقدم بالزمان على عمرٍو، فهذا تقدم بالزمان، ومعلوم أن الزمان لا يسري على الله عز وجل، لأن أصل الزمان مأخوذ من الحركة والتغير، ولا تغير على الله تعالى، ولا حركة تطرأ عليه

كما وضحناه، ولذلك فالتقدم الزماني على الله غير جائز، فلا يصح أن يقال إن الله متقدم بالزمان على العالم، ولا يقال كذلك إن الله مقارن بالزمان للعالم، لأن أصل الزمان باطل ومنفي عنه عز اسمه.

وأما تقدمه بالوجود على كل ما سواه - عز اسمه - فيجب أن نثبته له ولا ننفيه، فنقول: وجود الله متقدم على وجود العالم، وهذا المعنى اللازم لوصف القديم الواجب لله عز وجل، وكذلك لا ضير أن يقال إن وجود الله مقارن لوجود المخلوق، فكما كان الله تعالى قبل المخلوق فهو موجود أيضاً حال وجود المخلوق.

إذن يجب أن نقول في حق الله إنه متقدم بالوجود على العالم، والعالم حال حدوثه مقارن لوجود الله، وظاهر أن التقدم إذا فهمنا منه المعنى الإضافي فلا يثبت إلا بتصور وجود العالم، ولكن بمعناه السلبي وهو نفي الأولية، فهو ثابت لله حتى دون أن نتوهم وجود المخلوقات، وأما المقارنة للعالم، فلا يمكن "القول به إلا بعد وجود العالم لا قبله".

فليست هاتان العبارتان وهما قولنا: "إنه متقدم على العالم"، وقولنا: "إنه مقارن لوجود العالم" متضادتين ولا متناقضتين، فلا يصح أن نقيسهما بالعبارة الأولى وهي: "لا خارج العالم ولا داخله" كما فعل ابن تيمية.

بل هاتان العبارتان تثبتان معاً حال وجود العالم، ولا يلزم أي محذور، إذا قصدنا بالتقدم والتقارن في الوجود، وأما لو اعتبرنا التقدم الزماني فلا.

وأمّا نفيهما معاً، فعلى القول بأن التقدم سلب إضافة فهي صادقة قبل وجود العالم، وأما نفي التقارن فهو ثابت قبل وجود العالم أيضاً، وإنما جوّزنا ذلك مع فرض عدم وجود العالم؛ لأن النسبة الخارجية بين الله والعالم غير ثابتة لعدم وجود العالم، فهما منفيان لانتفاء موضوع "العالم".

ولهذا فلا إشكال في نفي هاتين العبارتين معاً في هذا الحال.

وأما حال وجود العالم، فهما ثابتتان معاً أيضاً.

فاستنكار ابن تيمية للقول "بأن الله لا متقدم على العالم ولا مقارن له" مطلقاً باطل كما ظهر.

وبهذا نكون قد أعطيناك مثالاً بيّناً واضحاً على المغالطات التي يقع فيها ابن تيمية ويفتعلها في أثناء كلامه.

ولو أردنا أن نحلل جميع المغالطات التي يقع فيها ابن تيمية لما كفتنا مجلدات ولاستغرقنا شطراً صالحاً من عمرنا في ذلك، لكثرتها، ولكننا ننبه على عينات منها ليقاس عليها غيرها. والله الموفق.

وبهذا يكون قد اتضح غلطه في أكثر كلامه في هذه القاعدة، ويبقى علينا أن ننقض ما قاله في آخر هذه القاعدة، وهو الموضوع الذي تكلم فيه على الحيز وما يتعلق به.

قال ابن تيمية ص ١٥٩ :

"وكذلك من ضاهى هؤلاء وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، إذا قيل هذا ممتنع في ضرورة العقل، كما إذا قيل: ليس بقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلاً لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين المتناقضين.

فيقال لهم: علم الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق لا يستثنى منه موجود، والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز الموجودة تحيط به فهذا هو الداخل في العالم، وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات أي مباين لها متميز عنها فهذا هو الخروج، فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم وتارة ما هو خارج العالم، فإذا قيل: ليس بمتحيز كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه، فهم غيروا العبارة ليوهموا مَنْ لا يفهم حقيقية قولهم أن هذا معنى آخر وهو المعنى الذي علم-فساده بضرورة العقل، كما فعل أولئك بقولهم ليس بحيٍّ ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل". اهـ.

اعترض ابن تيمية على بطلان عبارة "لا داخل العالم ولا خارجه" بالعبارات التي سبق أن ناقشناها نحو ليس بقائم بنفسه ولا قائم بغيره، وأما تمثيله بعبارة "ليس بقديم

ولا محدث"، فهذه عبارة خاطئة لا يقول بها أحد من أهل الحق، وكذلك قوله: " لا واجب ولا ممكن"، فهذا لا يقول به أحد من أهل الحق، ولكن الله يجب أن يكون قديماً لا حادثاً، ويجب أن يكون واجباً لا ممكناً.

وأما إرجاع عبارة لا خارج العالم ولا داخله إلى معنى التحيز، فهو صحيح وقد أوضحنا نحن ذلك فقلنا: إن من ينفي تحيز الله يصحح هذه العبارة، ومَنْ حَيَّزَهُ لزمه إثبات الخروج أو الدخول، وابن تيمية يختار الخروج، فإثبات الخروج دليل إثبات التحيز إذن كما يقرُّ به ابن تيمية.

وأما قوله: "علم الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين...إلخ" فهو باطل قطعاً، لأننا علمنا أنهما ليسا من باب النقيضين، بل هما لا يثبتان إلا لمن اتصف بالتحيز المصحح للوصف بهما.

وابن تيمية يثبت التحيز بمعنى وجود حجم معين وأبعاد معينة لله تعالى، وهذا هو أصل إثباته الجهة والحدّ له جل وتنزه، ولكنه ينفي التحيز بمعنى أن يحيط بالله غيرُه من المخلوقات فهذا ممتنع عند ابن تيمية؛ لأن الله عنده أعظم حجماً من المخلوقات، فهو يحيط بها ولا تحيط هي به.

وانظر كيف فسر التحيز بالمباينة واستلزم عن المباينة الخروج، لأنه يريد بالمباينة الانفصال بالحدود كما وضحناه لك فيما سبق، وهو معنى باطل.

ولا أحد من أهل السنة يقول: "لا خارج العالم ولا داخله" هروباً من التصريح بنفي التحيز، بل هم يصرحون دائماً بنفي الحيز والتحيز، ثم يلزم عندهم كون الله لا داخل العالم ولا خارجه، فهم يصرحون بالعبارتين ولا يلوّحون، فالمناسب في علم التوحيد هو التفصيل لا الإجمال.

وبهذه الملاحظات المختصرة نكون قد انتهينا من نقض كافة ما جاء به ابن تيمية فيما سمّاه بالقاعدة الأولى.

وسوف نشرع الآن في تحليل ونقد ما ذكره في بقية قواعده.

القاعدة الثانية

ينص ابن تيمية في هذه القاعدة في ص١٦٣ على أن "ما أخبر به الرسول عن ربه فإنه يجب الإيمان به سواء عرفنا معناه أو لم نعرف".

وهذا على سبيل الإجمال مقبول لا كبير إشكال فيه، ثم أخبر ابن تيمية أنّ هذا الإيمان يجب فيما "ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها"، وهو لا يقصد بذلك إلا صفات التجسيم، فهو يدعي دائماً اتفاق السلف عليها وكونها موجودة ثابتة في الكتاب والسنة، ولكن هذا ما هو إلا ادعاء كما سنرى بعد تحرير محل النزاع في المثال الذي أتى به، وهو اثبات الجهة لله تعالى.

ثم شرع في بيان قاعدته في الخلاف في الأمور التي وقع الخلاف فيها بين أهل الحق وبين المجسمة، وإن نسب هو الخلاف للمتأخرين فقال ص١٦٥: "وما تنازع فيه المتأخرون نفياً وإثباتاً فليس على أحد، بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظه أو نفيه حتى يعرف مراده، فإن أراد حقاً قُبل وإن أراد باطلاً رُدَّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقاً ولم يُرَدَّ جميع معناه، بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى" اهـ.

هذا هو موقف ابن تيمية من المسائل الخلافية المتعلقة بالتجسيم كالجهة والحد والجسمية والحيز وغيرها، ولكن ابن تيمية يوهم بكلامه أن الاتفاق حاصل في المعاني وإنما وقع الخلاف في الألفاظ المجملة، ولكن الحق خلاف ذلك، بل الخلاف بين أهل الحق وبين ابن تيمية واقع في المعاني لا في الألفاظ، ولكن ابن تيمية يوهم الناس أن الخلاف إنما هو اللفظ، وإنما الحيرة فيه وقعت من حيث عدم التأكد من دلالته على أي معنى، فلو عُرف انفك الإشكال. والحق أن المعنى الذي يريد ابن تيمية إثباته وبعد تعيينه، لن يزال الخلاف بينه وبين أهل الحق فيه، وسوف يتبين ذلك في مثال الجهة الذي يورده ابن تيمية.

قال في ص١٦٦ : "كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك، فلفظ الجهة قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقاً، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش، أو نفس السموات، وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم.

ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه، كما فيه إثبات العلو والاستواء والفوقية والعروج إليه، ونحو ذلك، وقد علم أن ما ثَمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق سبحانه وتعالى ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

فيقال لمن نفى: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟ فالله ليس داخلاً في المخلوقات، أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات.

وكذلك يقال لمن قال "الله في جهة": أتريد بذلك أن الله فوق العالم أو تريد أنّ الله داخل في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل" اهـ.

بعد أن يجعل ابن تيمية الخلاف حاصلاً في الألفاظ، يبين كيف يحل هذا الخلاف، والحق كما بيّنا أن الخلاف في المعنى، ومعنى هذه الألفاظ واضح وموضع النزاع بيّن كما سنرى.

وابن تيمية بقوله "كما تنازع الناس في الجهة" يوهم أن جميع المسلمين تنازعوا في الجهة فبعضهم أثبتها والآخر نفاها، والحق أن جماهير المسلمين ينفونها والكرامية والمجسمة ـ على حقارة عددهم ـ يثبتونها، وأما أهل السنة الأشاعرة فهم ينفونها قولاً واحداً لا خلاف بينهم في ذلك.

وكذلك يقال في الحيز، وإن كنا سنتكلم على ذلك لاحقاً.

وحاصل معنى الجهة عند ابن تيمية أنه إما أن يكون موجوداً غير الله كالعرش، أو يكون صفة لله تعالى ليس غيره، ومصداق ذلك أن تقول: الجهة هي ما فوق العالم. ومعلوم أنه لا يوجد إلا الخالق والمخلوق، فإن قلنا إن الجهة لا يراد بها أحد من المخلوقات، فلم يبق في الحقيقة إلا الخالق، فهو عين الجهة أو الجهة وصف له، ولذلك فلما نفى ابن تيمة أن تكون الجهة أحد المخلوقات، قال إنها ليست إلا ما فوق العالم، ولكن عبارة فوق العالم هي عين مصداق الجهة، فالجهة إما فوق أو تحت أو يمين أو شمال أو قدام أو خلف، فمن أين حصر ابن تيمية أن الجهة هي ما فوق العالم، لِمَ لَمْ تكن الجهة خلف أو أمام أو تحت..إلخ، لا دليل كما ترى على الحصر في الفوق، بل هذا محض تحكم من ابن تيمية.

وعلى كل حال، فما فوق العالم عنده هو الله، وهو من هذه الحيثية جهة أو في جهة، ومعلوم لديك أيها القارئ ما الذي يريده ابن تيمية بالمباينة، وهو معنى الانفصال الحسي بالمسافة والحدِّ، فلما كان الله عنده متحيزاً فلا بدَّ أن يكون في جهة من العالم، وهي الفوق. وهو يستعمل هنا لفظ المباينة الذي يريد به الانفصال لا التغاير الذي هو المعنى الصحيح لها في حق الله.

فالله عند ابن تيمية فوق العالم مباين للمخلوقات، وهذا هو عين الجهة التي ينفيها أهل السنة عن الله تعالى لاستلزامها المحدودية، ولكنه كما رأينا يوهم وجود الخلاف ليتيح لنفسه مجالاً للاختيار وترجيح أحد الأقوال على زعمه، والحقيقة أنه لا يوجد إلا قول واحد عند أهل الحق وهو نفي الجهة، كما علمت.

وهو يجعل الأقسام المحتملة دائرة بين أن يكون الله في بعض المخلوقات، وبين أن يكون فوقها، والناظر إذا سلّم بالحصر بين هذين القسمين، فلا شك أنه سيختار كون الله تعالى فوق العالم. ولكن القسمة غير حاصرة كما علمت، فيوجد قسم ثالث وهو أن الله تعالى ليس في جهة أصلاً.

وكذلك يقال في مسألة الحيز، فالله تعالى ليس في حيز وليس له حيز في ذاته، هذا عند أهل الحق، وسبب نفيهم لذلك هو عدم ثبوتها له جل شأنه، بل وجوب نفيها كالجهة لاستلزامها النقص والاحتياج، فما في حيز يحدُّ به، والله غير محدود الوجود. ومع ذلك فلا نقول إنه حالٌّ في مخلوقاته ولا نقول إنه يسري فيها كما يتوهم البعض، وننفي أن يكون وحدة وجود فتكون المخلوقات مظاهر قائمة في عين الوجود الإلهي. بل هو موجود جل شأنه وجوداً لائقاً بذاته منزه عن الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وعن الجسمية والحيز والجهة ولوازمها، لا يعرف حقيقة وجوده أحد من خلقه وليس لنا إلا التصديق، والتصور ممنوع.

ولا أظن أن السبب الذي دفع ابن تيمية إلى القول بالتجسيم إلا هذا، وكذلك لا أظن السبب الذي دفع ابن عربي إلى القول بوحدة الوجود إلا هذا، أي عسر التصور، فلما كان كل منهما يطلب تصور الخالق، واستحال التصور على مذهب أهل الحق، وأمكن على مذهب المجسمة اختاره ابن تيمية، وأمكن التصور على مذهب الوجود فاختاره ابن عربي وكل منهما ضلَّ الطريق.

وليت شعري، فإن ابن تيمية يكون بذلك قد خالف الكلام الذي صدّر به هذه القاعدة وهو "أن ما أخبر به الرسول عن ربه فإنه يجب الإيمان به سواء عرفنا معناه أو لم نعرف". ولا يحصل الإذعان بالإيمان بالغيب إلا على مذهب أهل السنة.

القاعدة الثالثة: الكلام في الظاهر

إن بيان المقصود من الظاهر والمؤول مهم جداً في هذا الموضوع، أقصد موضوع التشبيه والتجسيم وهو الذي يدور حوله ابن تيمية، ويحاول بشتى الطرق تجميل صورته ومعناه في أعين الناس، وهيهات. وقد اعتمد ابن تيمية من ضمن ما اعتمد عليه على مفهوم الظاهر والمؤول، وهو المبني أصلاً على مسألة المجاز والحقيقة، التي هي مسألة لغوية أصلية قررها علماء اللغة وبينوها قبل أن يأتي ابن تيمية بقرون، وظلوا عليها حتى هذه الأوقات وسوف تبقى ولن يؤثر عليها ما يحاوله ابن تيمية من نفيها والتشكيك فيها.

فالمجاز ثابت في اللغة العربية وفي كل اللغات، رغماً عن إنكار ابن تيمية.

وابن تيمية عندما يتكلم على ظاهر الآيات، فهو لا يريد الكلام على ظاهرْ الآيات التي تتكلم عن البيوع أو العبادات أو القصص، بل يريد الآيات التي تتكلم على ذات الله باستخدام المجاز والكنايات والتشبيه وغيرها من وسائل اللغة، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾، فابن تيمية يعتبر أن المعنى الظاهر من هذه الآية هو الجلوس والاستقرار بالذات على العرش وهذا لا يكون إلا بمماسة، وهو يثبت جميع ذلك ولوازمه كما بيناه بتفصيل في الكاشف الصغير. والخلاف الذي بيننا وبينه هو أننا نقول: إن هذا المعنى الذي سميته ظاهراً غير مراد هنا، وقولنا غير مراد، معناه غير ظاهر، فنحن نخالفه في أصل الظهور، نعم هو يسميه ظاهراً ونحن نقول على سبيل المشاكلة اللفظية: هذا الظاهر غير مراد، بالمعنى السابق. بل نقول: إن المعنى المراد هو تمام التدبير للمخلوقات كلها عظيمها وصغيرها، وهذا المعنى هو الظاهر. فحاصل الخلاف إذن بحسب ما نراه هو: ما هو المعنى الظاهر من نحو هذه الآيات، هل هو ما يدعيه ابن تيمية أو ما نقول به نحن.

وليس الخلاف أصلاً كما يزعم ابن تيمية أننا نسلم أن المعنى الذي يذكره هو ظاهر من الآيات، ثم نحن ننكر هذا المعنى ولا نقول به، بل نحن ننكر أن هذا المعنى هو الظاهر، بل الظاهر عندنا معنى آخر.

ولكن العلماء عندما تكلموا مع المجسمة والمشبهة تنزلوا لهم تنزلاً، وسمّوا المعنى الذي يقول به المجسمة ظاهراً، ثم قالوا: هذا الظاهر غير مراد. وابن تيمية أخذ هذا اللفظ، وصار يشنع على المحققين من علماء أهل السنة ويقول إنهم يخالفون ظواهر الآيات، أو يبطلون ظواهرها أو ينفونها، أو يحرفونها، وكل هذا عبارة عن تشغيب منه لا يليق بعالم حقيقي أن يفعله ولا أن يتفوّه به.

ولكن هذا الأسلوب محببٌ عند ابن تيمية، بل هو بارع في استخدامه وقد علّمه لأقرب تلامذته وأتباعه أقصد ابن قيم الجوزية، فتراهما عندما يتكلمان مع الخصوم يلبّسون عليهم وينسبون إليهم ما لم يقولوه، ثم يبدأون بنقاشهم والرد عليهم في هذا القول الذي لا يقولونه، وقد بينت شيئاً من ذلك في الكاشف.

هذا هو الأصل الذي أحببنا أن نوضحه قبل البدء في مناقشة كلام ابن تيمية في هذه القاعدة، وذلك لكي يكون القارئ على بصيرة من أصول النزاع فلا ينجرف وراء مجرد كلمات لا تحتوي على شيء من الحق.

قال ابن تيمية ص ١٧٥ : " إذا قال القائل ظاهر النصوص مراد أو ظاهرها ليس بمراد، فإنه يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم فلا ريب أن هذا غير مراد ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمّون هذا ظاهراً، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً. اهـ.

لاحظ أن ابن تيمية يتكلم الآن عن الظاهر في حال ادعاء أنه يفيد [التمثيل] بصفات المخلوقين، ولا يتكلم على مطلق التشبيه، وقد أشرنا لك في أكثر من موضع من هذا الكتاب أنه لا يذم التشبيه مطلقاً، بل إنما ينكر التمثيل، وفرق بين التشبيه والتمثيل كما ذكرنا سابقاً، فالتمثيل هو المساواة من جميع الصفات والتشبيه من بعضها، وأما التشبيه

التام فهو تمثيل، وما في كلامه من ذمٍّ للتشبيه لو نظرت فيه تبين لك أنه يريد التشبيه التام المساوي للتمثيل.

وعلى كل حال، فإن علماءنا علماء الأشاعرة عندما قالوا ظواهر النصوص التي تتكلم على بعض الإضافات مثل اليد والعين والوجه والساق وغيرها، ليست بمرادة، إنما أرادوا بالظاهر منها المعنى الذي زعم المجسمة أنه ظاهر، فهؤلاء زعموا أن الظاهر من العين العضو المعروف، ومن اليد الجارحة، ومن الوجه ما هو على الرأس ويحتوي على العينين، وكذلك الساق أرادوا منها العضو المعروف. فلما رأى العلماء من أهل السنة أن المجسمة ادعوا أن النصوص الواردة في القرآن يظهر منها نسبة هذه المعاني لله تعالى، ردّوا عليهم وقالوا: إن هذه الظواهر غير مرادة؛ لأنه توجد قرائن حالية وقرائن لفظية كثيرة على عدم إرادتها، ومعنى هذا الكلام أن هذه المعاني التي تسمونها أيها المجسمة ظواهر نصوص ليست بظواهر أصلاً، لأنها لو كانت ظواهر لما جاءت في النصوص قرائن تدل على عدم إرادتها.

فالخلاف إذن كما سبق توضيحه هو أن هذه المعاني التي لا تليق إلا بالأجسام والمخلوقات، لا نسلم أيها المجسمة والمشبهة أنها هي الظاهر نسبتها إلى الله تعالى عند قراءة القرآن، بل لا يظهر ذلك المعنى إلا لمن كانت نفسه أصلاً منحرفة عن التوحيد والتنزيه، ولمن لم يكن عارفاً بأساليب اللغة من المعاني والبيان.

وذلك أن القواعد اللغوية تبين المعاني الصحيحة للناظرين في القرآن، ومن كان على علم بها لم يتبادر إلى ذهنه هذه المعاني الباطلة، فلا يسميها ظاهرة أصلاً.

ولذلك قال علماؤنا لهؤلاء المجسمة: لما علمنا أن نسبة الجسمية ولوازمها من الحد والتركيب وغير ذلك لا يصح لله تعالى، فالقول أن هذه المعاني هي الظاهرة من النصوص، كالقول بأن ظاهر النصوص كفر، ويستحيل أن يكون ظاهر النصوص كفر، إذن هذه المعاني ليست ظاهرة منها، ولذلك يجب صرف هذه الآيات عما تسمونه - ادعاءً منكم - ظاهراً لها.

هذا هو حاصل النزاع بين علمائنا من المحققين وبين هؤلاء المجسمة والمشبهة الذين يدافع عنهم ابن تيمية. وهذا الرجل يبالغ في عباراته بنصرة مذهب التجسيم والتشبيه كما ترى، ولذلك فهو يقتصر على نفي التمثيل، وغاية ما يدّعيه هو أن التمثيل ليس ظاهراً من النصوص. ولكننا نقول إن مطلق التشبيه ليس ظاهراً من النصوص فقولنا أعمُّ من قوله كما ترى.

وسوف ننقل لك بعض ما قاله السادة العلماء في هذا المقام ونعلق عليه بحسب ما يناسب هذا المقام:

فمن ذلك ما قاله الإمام السنوسي في شرح أم البراهين، وسوف نورده هنا على طوله، لكثرة فوائده، وجليل عوائده، قال رحمه الله تعالى (ص٢١٧ مع حاشية الدسوقي): "وأكثر ما اغتر به المبتدعة العوائد التي أجراها جل وعلا، وظواهر من الكتاب والسنة لم يحيطوا بعلمها".

وعلق العلامة الدسوقي على قوله (العوائد): "أي كجري العادة أنّ النار إذا وضعت على الحطب أحرقته، وإذا بعدت عنه لم تحرقه، فهذه العادة تدل على أنْ النار مؤثرة". اهـ

أقول: ودلالتها إنما هو بحسب الوهم لا بحسب العقل، ومثال هذا ما يقال من أن الإنسان لم يرَ في الموجودات إلا الأجسام والأعراض القائمة بالأجسام، فقد ينتقل ذهنه من هذه الملاحظة إلى القول بأنه لا يوجد موجود مطلقاً إلا إذا كان جسماً أو قائماً بجسم، وهذا هو الوهم الذي تعلق به ابن تيمية حين قال ما قال. وهذا الحكم بعدم وجود موجود إلا جسماً، ليس هو حكماً عقلياً بل هو حكم وهمي معتمد فيه على العادة التي خلق الله تعالى عليها المخلوقات، والقائل به يستند في باطن نفسه إلى قياس الغائب على الشاهد، فتراه لذلك ينسب حكمَ الشاهدِ (وهو المخلوق) وصفتَه إلى الخالق. وهذا باطل كما ترى.

وعلق العلامة الدسوقي على قوله (وظواهر من الكتاب والسنة): "عطفٌ على العوائد، وقوله: "لم يحيطوا بعلمها" صفة لظواهر، وحاصله أن المعتزلة اغتروا بظواهر من الكتاب والسنة، كقوله ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا ﴾ و﴿ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا ﴾ فأسند العمل للعبد، فيدل على أنه الخالق لفعل نفسه، ولذلك ترتب الحد عليه، فما ترتب القتل على القاتل إلا لكونه خالقاً لفعل نفسه، لأنه لو كان المولى خالقاً لفعله لما ترتب عليه الحد بالقتل أو بغيره، كذا قال المعتزلة، وردّ عليهم أهل السنة بأن إسناد الفعل للعبد وترتب الحدّ عليه من جهة كسبه له، والمولى يفعل ما يشاء ولا يُسأل عما يفعل" اهـ.

إذن هذه جهة من جهات الاختلاف مع المعتزلة، ومعناها الأصلي هو السبب في الاختلاف مع سائر فرق المبتدعة كالمجسمة، فالمعتزلة لما رأوا الأفعال تسند إلى الناس ظنوا بأوهامهم أن هذا الإسناد لا يصح إلا إذا كان الناس والمخلوقات يخلقون أفعالهم، فالجهة المصححة عندهم لإسناد الفعل إلى الإنسان واحدة، وهي كون الإنسان خالقاً. ولكن هذا الحصر لا يُسلم للمعتزلة، بل هو قياس أجروه بين الغائب والشاهد، وحاصله ما يلي.

بما أن الله تسند إليه أفعال معيّنة، وهذه الأفعال لا تسند إليه إلا على سبيل الخلق، بمعنى أنه الذي أوجدها من العدم إلى الوجود، فكذلك قالوا: إن الإنسان لما نُسبت إليه الأفعال، وجب أن يكون خالقاً لها، وهذا كما ترىٰ مع أنه حكم بالوهم، فإنه أيضاً قياس بين الخالق والمخلوق من جهة الأفعال. وسوف نرى أن المجسمة قاسوا الخالق على المخلوق من جهة الصفات والذات كما قاس المعتزلة من جهة الأفعال. وكلاهما بنى على الوهم والعادات لا على الأحكام العقلية.

ولكن أهل السنة تجنبوا كلا الأمرين وذلك بالتفاتهم إلى الفرق بين الخلق والحق في جانب الفعل والذات والصفة، فلم يشبهوا الله تعالى لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله بالمخلوقات. ومع هذا صححوا نسبة الأفعال إلى الإنسان، وصححوا التكليف له ومسؤوليته عن أفعاله، ولم يشترطوا لصحة نسبة الفعل إلى الناس أن يكون الناس خالقين لأفعالهم لأن الله تعالى هو الخالق وحده، ومن هنا جاء مفهوم الكسب، فقالوا: الإنسان تنسب له أفعاله من جهة ما هو مكتسِبٌ لا خالق.

والله تنسب له أفعاله من جهة ما هو خالق لا مكتسب.

وبهذا افترقوا عن المعتزلة فلم يشبهوا الله بالمخلوقات من جهة الفعل، ولم يسيروا وراء أوهامهم ولم يتخذوا الأحكام العادية قيوداً لله تعالى لأنها قيود للمخلوقات فكيف تنسب إلى الخالق؟!

وتأمل كيف تمسك المعتزلة بمجرد قوله تعالى: "من عمل صالحاً" و "من يعمل سوءاً" للقول بأن الناس يخلقون أفعالهم، فهم قد ظنوا أن الظاهر من هذه الآيات أن الناس هم الخالقون، فقالوا به، والحق أن المقطوع به في الآية أن العمل ينسب للناس، ولكن هل هذه النسبة لأنهم يخلقون أعمالهم أم لأمر آخر هو الكسب؟ هذا التدقيق هو الذي غاب عن أنظار المعتزلة.

قال الإمام السنوسي ص ٢١٧: "والحاصل أن عمدتهم العظمى التقليد لما لا يصلح تقليده، ولا الاقتداء به من عوائد وغيرها، وتركوا الأنظار الزكية العقلية المستضيئة بأنوار الكتاب والسنة، ولهذا قيل إن أصول الكفر ستة: الإيجاب الذاتي، والتحسين العقلي، والتقليد الردي، والربط العادي، والجهلُ المركب، والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية، للجهل بأدلة العقول وعدم الارتباط بأساليب العرب وما تقرّر في فن العربية والبيان من ضوابط وأصول" اهـ.

فهذه هي أصول الكفر على حسب ما وضحه الإمام السنوسي، وكلامه فيها في غاية الإتقان، وما يهمنا الكلام عليه ههنا هو الأصل الأخير، وهو التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة...إلخ، فالإمام السنوسي يقول إن الاعتماد على النظرة الأولى التي يلقيها القارئ -خاصة إذا كان من المجسمة - إلى النصوص والآيات، لا تصح أن تتخذ أصلاً يعتمد عليه بعد ذلك في تقرير أصول العقائد وعلم التوحيد، ومثال ذلك ما وضحنا نحو قول المعتزلة بأن الناس يخلقون أفعالهم، معتمدين في ذلك على مجرد ما فهموه هم من إسناد العمل للناس، فظنوا أن الإسناد لا يصح إلا بكون المسند إليه خالقاً، ولم يعرفوا أن الإسناد يصح مع كون المسند إليه قابلاً لا فاعلاً، وهذا التقييد والتحقيق لا يتوصل إليه الواحد إلا بالتعمق في أصول العربية ودقائق المعاني العقلية، ولا يؤخذ من مجرد نظرة أولى إلى الكلام.

ومثاله ما فعله ابن تيمية عندما قال إن قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ يفيد أن الله جالس ومستقر على العرش بمماسة له، ولم يتعمق نظره ليعلم أن الاستواء في اللغة ليس هو الجلوس بل هو التمام للشيء، وأنه يتعين بما قُيد به، وقد قيّد الله تعالى الاستواء في الآيات الكريمة بالتدبير والعلم، فصار معناها كما هو بيِّنٌ أن الله لما خلق العالم تم تدبيره له وأنه ما خلقه إلا وهو عالم بكافة تفاصيله.

وما وقع فيه ابن تيمية هنا هو من جنس ما وقع فيه المعتزلة، وهو أنهم التفتوا فقط إلى اللفظ المفرد أو الجملة من دون قيودها وضوابطها، وبنوها على ما يفهمونه من ظواهر العادات التي وقعت في نفوسهم من ملابستهم للمخلوقات، وأسقطوا هذه المعاني على الآيات التي تتكلم عن الله تعالى. ومعلوم أن هذا المنهج في الفهم غير سديد ولا صحيح.

فالإمام السنوسي يقول إن الواحد إذا أراد الاعتماد على الآيات فلا بُدّ له من لفت نظره إلى أساليب اللغة والبيان مع القواعد العقلية المطلقة، لا القواعد العادية التي هي أوصاف للمخلوقات أي صادقة أو جارية على المخلوقات فقط، فإن الإنسان إذا

التفت في فهمه إلى تلك القواعد الصحيحة العقلية والنقلية، لا يقع في أفهام مغلوطة في باب التوحيد وعلم أصول الدين.

ثم قال الإمام السنوسي في ص ٢١٩ : "والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة الحشوية، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملاً بظاهر قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾، ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾، ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾، ونحو ذلك. قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ ﴾، اللهم اكتبنا في زمرة أولئك الناجين من كل فتنة دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين". اهـ.

هذا هو ما يقصده وما يصرح به السنوسي وغيره من علماء السنة، إنهم لا يريدون من الناس أن يعتمدوا على مجرد أهوائهم في فهم القرآن والسنة، بل لا بُدَّ من ضبط الهوى والوهم بالعقل والمقطوع به من النصوص وهو أم الكتاب، وقد صرح الله تعالى بأنه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ وأنه ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾، ونصّ النبي ﷺ على أنه (ليس له شبه ولا عدل)، وكذلك صرح علماء السنة بأن الله تعالى لا يشبه أحداً من خلقه ولا يشبهه أحد من خلقه. وهذه نصوص قاطعة بنفي التشبيه، ولذلك ومع انضمام القرائن الكثيرة التي نفهمها من اللغة والتي تفيد أن اليدين في الآية لا تدلان على الأعضاء المعلومة، وكذلك الاستواء لا يفيد معنى الجلوس، وكذلك أن قوله في السماء لا يفيد كونه في جهة، فإنه لا يجوز الادعاء بأن هذه الآيات والنصوص تدل على مذهب المجسمة والحشوية.

والسنوسي كما غيره من علماء أهل السنة، يحذر من الأخذ بمجرد ألفاظ من القرآن والسنة مع عدم تقييدها بمثل هذه القيود، ومع عدم حملها على وسائل اللغة العربية، وهذا هو ما يقصده من منعه الأخذ بالظاهر، فإن الظاهر في هذا الإطلاق هو ما يدعي المبتدعة أنه ظاهرٌ، ولكنه وبانضمام القواعد اللغوية القطعيات النقلية والعقلية، لا يجوز تسميته ظاهراً بل هو موهوم، ولذلك قال الشيخ أحمد الدردير في شرح

الخريدة: "واشتبه الأمر على أقوام وقوفاً مع الأمور العادية، وتمسكاً بظواهر نصوص شرعية، فقال قومٌ بالجهة، وقال آخرون بالجسمية، ويلزم منهما الحلول والاتصال أو الانفصال، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً" اهـ.

فعزى الاشتباه الحاصل لهم إلى التمسك بالأمور العادية، وإلى الأخذ بمجرد ظواهر نقلية دون ملاحظة القواعد اللغوية والبيانية والقواطع العقلية والسمعية، وإلا فلو كانوا التفتوا لها وتمسكوا بها وجعلوها أم العقائد كما سماها الله تعالى أم الكتاب أي أصله، لم يكونوا ضلوا ولا انحرفوا.

وهذا المعنى قد أشار إليه العلامة ابن الهُمام وشارحه ابن أبي شريف في المسامرة في الأصل الثامن من الركن الأول: "وجارٍ على ما ذكرنا في الاستواء على العرش كل ما ورد أي كل لفظ وردَ في الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية في الشاهد أي الحاضر الذي ندركه كالإصبع والقدم واليد...إلخ" اهـ .

فتأمّل قوله: "مما ظاهره الجسمية في الشاهد أي الحاضر"، فهذا يوافق ما قاله غيره من أن المجسمة أجروا هذه النصوص على ما يظهر لهم عادة في حياتهم هم، وهذا هو التشبيه بعينه، فقد اعتاد الناس استعمال اليد والإصبع وإرادة الأعضاء الجسمانية، ولكن فهم هذا المعنى نفسه من اللفظ إذا أسند إلى الله تعالى يستلزم التجسيم والتشبيه بلا شك ولا ريب، فإمّا أن نقول بالتجسيم أو نقول إن ما يفيده هذا اللفظ من المعنى المعتاد الظاهر في حق المخلوقات لا يمكن نسبته إلى الله تعالى، وهذا هو المنهج الواجب الاتباع، للابتعاد عن التجسيم والتشبيه.

وقد ذكر ابن أبي شريف قاعدة عظيمة النفع في هذا الباب في الأصل الثامن المشار إليه فقال: "كل لفظ ورد في الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق اسماً أو صفة لها، وهو مخالف للعقل ـ وهو المتشابه ـ لا يخلو إما أن يتواتر أو ينقل آحاداً، والآحاد إن كان نصّاً لا يحتمل التأويل، قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه، وإن كان ظاهراً فظاهره غير مراد، وإن كان متواتراً فلا يتصور أن يكون نصّاً لا يحتمل التأويل، بل لا بُدَّ

أن يكون ظاهراً وحينئذٍ تقول: الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه، ثم إن بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال، وإن بقي احتمالات فصاعداً، فلا يخلو إمّا أن يدل قاطع على واحد منهما أوْ لا، فإن دلَّ حُمِلَ عليه، وإن لم يدُلَّ قاطعٌ على التعيين، فهل يعتبر بالنظر والاجتهاد رفعاً للخبط عن العقائد؟ أوْ لا خشية الإلحاد في الأسماء والصفات؟ الأول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف" اهـ.

وهذا الكلام منه رحمه الله في غاية التحقيق والوضوح، ولكن حكمه بأن الأول هو مذهب السلف هكذا، يوهم أن جميع الخلف اختاروا هذا المذهب وهو غير صحيح، بل بعضهم اختار المذهب الثاني. ويوهم أيضاً أن جميع السلف لم يقولوا بالمذهب الأول وهذا غير صحيح، فبعضهم قال به. وقوله بأن الثاني مذهب السلف غير صحيح على إطلاقه لإيهامه خروج جميع الخلف عنه ودخول جميع السلف فيه، وهذا غير صحيح كما مرَّ.

وعلى كل الأحوال، فإن ما نريده هنا هو بيان المراد بالظاهر لا بيان ما هو حقيقة مذهب السلف والخلف، وقد تبين لنا أن المعنى الظاهر يراد به المعنى الذي يظْهر في نفوس بعض الناس بناءً على استصحابهم أحوال المخلوقات والكائنات حال فهمهم للآيات والأحاديث التي تتحدث عن الله تعالى. وهذا هو الأمر المستنكر عند العلماء، فلا يصح قياس الله تعالى على خلقه مطلقاً كما بيّناه غير مرّة.

وقد ضرب ابن تيمية أمثلة على الأحاديث التي يقول إن ظاهرها مقبول ويجرى لفظها على معناه الظاهر منها:

أولها: ذكره في ص١٧٨ وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن"، نقل ابن تيمية عن المخالفين قولهم: " قد علم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق"، ثم علق على قولهم في ص١٧٩: "إنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع ولا مماس لها ولا أنها في جوفه ولا في قول القائل: "هذا بين يدي" ما يقتضي مباشرته ليديه، وإذا قيل السحاب المسخر بين السماء والأرض، لم يقتضِ أن يكون مماساً للسماء والأرض ونظائر هذا كثيرة" اهـ.

ولنعلق الآن على ما أوردناه من كلام ابن تيمية :

إن الحديث يقول إن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن ، إن الذين يتبعون أهل الحق وعلماء السنة يقولون إن المراد من الحديث مجرد نسبة كامل التصرف وتقليب القلوب إلى الله ، ولكن الرسول شبه حال تقليب خواطر القلوب بإرادة الله تعالى ، بحال من يمسك شيئاً بين أصابعه ويقلبه فيهما وبينهما ، وفيها استعارة لبعض الألفاظ كما لا يخفى. فالمفهوم من الحديث هو نسبة كمال السيطرة والتحكم بالقلوب الإنسانية لله تعالى من حيث هو قادر ، ولا دلالة في الحديث على إثبات الأصابع لله تعالى ولا غير ذلك ، كما يريد ابن تيمية قوله. هذا هو مختصر قول أهل السنة.

وأما ابن تيمية فقد نقل عن المعارضين له قولهم : "إنهم يعلمون أنه لا يوجد في قلوبنا أصابع الحق ، ومعلوم أن النبيه العارف بما يقرأ يعرف أن الحديث لم يقل إن أصابع الحق في قلوبنا ، ولكن قال إن قلوبنا بين أصابع الرحمن ، وفرق كبير بين المعنيين كما أظهرناه. ولذلك فأنا لا أتصور أحداً يقول ما نقله ابن تيمية عن المعارضين من أن الحديث يظهر منه أن الأصابع في القلوب ، فالحديث يقول إن القلوب بين الأصابع. فنقل ابن تيمية غير مسلّم.

ولكن قد يريد هؤلاء بعبارتهم هذه ـ إن كان ابن تيمية نقلها بالنص ، وهذا بعيد ـ: إن أصابع الحق ليست في جوفنا ولا في قلوبنا. وعلى كل الأحوال فلا يفهم من الحديث هذا المعنى ولا المعنى الذي نقله ابن تيمية لأنه لا يشترط في كلمة "بين" التماس بين طرفيها ، ولكن غاية ما يشرط في تمام معناها الحقيقي المعتاد كون طرفيها متحيزين ويتصور وجود شيء في الحيز الثابت بينهما سواء بمماسة لهما معاً أو لا بمماسة.

وكل من الاحتمالين لا يفهم إلا إذا حملنا "التقليب" الوارد في الحديث على تقليب الأجسام ، وأن هذا حاصل بالأصابع التي هي أعضاء ، فمن كان يفهم هذين المعنيين من الحديث ، وجب عليه القول بكون الأصابع تخترق جوف الإنسان ، وتماس قلبه ، ووجب عليه القول إن القلب يتقلب من حيث ما هو جسم وله حيز.

ولكن التقليب المذكور في الحديث لا يراد به ذلك، بل يراد به تقليب العواطف والتوجهات النفسانية والنوايا، بمعنى تغييرها، ولكن استعمل للتعبير عن ذلك استعارات وبعض أساليب التشبيه البياني كما أشرنا.

وعلى كل حال، فهذا كان كلاماً في معنى الحديث وبيانه، ومناقشة القول الذي نقله ابن تيمية. ولكنه ما هو قول ابن تيمية نفسه:

إن ابن تيمية يكتفي بنفي كون الأصابع متصلة بالقلب أو مماسة له، وينفي أنها في جوفه، هذا غاية ما ينفيه ابن تيمية، ولم يوضح شيئاً من المعاني التي لفتنا النظر إليها، لأن مراده لا يتم بنفي كون الأصابع عبارة عن أعضاء جسمانية متحيزة، لأنه يقول بذلك ولا ينفيه، ولكن غاية ما ينفيه هو كون الأصابع متصلة ومماسة للقلب، ولم ينفِ كذلك البينية المكانية للقلب بالنسبة للأصابع لأنه يثبت ذلك كما تعلم.

إذن، إن المعنى الظاهر من الحديث على رأي ابن تيمية هو كون الأصابع متحيزة وأنها أعضاء ولكنه ينفي كونها مماسة للقلوب، أما البينية الجسمانية المكانية فهو لا تراه يعترض عليها ولا ينفيها، لأنه يدعي أنها ظاهرة من الحديث، ونحن بينا أنها ليست ظاهرة منه ولا إشارة فيه إليها.

وهذا الذي لا ينفيه ابن تيمية معنى منسوب إلى الأصابع الإنسانية، ونسبتها التي يثبتها إلى القلوب هي نسبة الجسمانيات إلى بعضها البعض، وهذه المعاني لا نفهمها نحن إلا بملاحظتنا للمخلوقات، فهو إذن أخذ نفس المعنى المفهوم من المخلوقات ونسبه للخالق بعينه، وهذا هو عين التشبيه والتجسيم.

وثانيها: قوله عليه الصلاة والسلام: "عبدي جعت فلم تطعمني"، ولا شك أن الذي يسمع هذا الكلام يستغرب؛ لأن الظاهر منه نسبة أمرٍ لا يصح نسبته إلى الله تعالى، وهذا هو ما حصل مع الصحابة عندما سمعوا النبي عليه السلام يقول ذلك، بل هذا هو عين ما افترضه النبي عليه السلام في أي عبد كامل الإيمان أن يستغرب ويتعجب استنكاراً من ظاهر هذه العبارة ليدفعه إلى الاستفهام والاستعلام، ولذلك قال النبي عليه السلام: "فيقول ـ أي العبد ـ: "رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟"، فهذا

السؤال مبني على استنكار ما تبادر إلى فهم العبد من ظاهر الجملة السابقة، فاستدعى ذلك الاستنكار أن يطلب لها معنى جائزاً تصح نسبته إلى رب العالمين، ولذلك جاء تفسيرها كما يلي: "فيقول ـ أي رب العزة ـ: "أما علمت أن عبدي فلاناً جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي." فتأمل بربك هذا التفسير، لتعلم أن بعض ما يتبادر إلى الأذهان من أحاديث وآيات قد لا يكون مراداً للشارع، فالله تعالى لا يمرض لأن المرض نقص بلا شك، ولكنه مع ذلك نسب المرض إلى ذاته الجليلة، وهذه النسبة ما هي إلا استعارة، وحقيقتها أن العبد الذي يحب ربه ويحبه ربه مرض، ولوجود هذه العلاقة بين العبد وبين ربه، وهي المحبة، استعير اللفظ الذي هو ثابت حقيقة للعبد، ونسب على سبيل الاستعارة إلى الربّ، أقصد لفظ "الجوع"، فنسبة الجوع إلى الربّ استعارة، ونسبة الجوع إلى العبد هي حقيقة.

وكذلك يقال في الإطعام. فإن الله لا يطعم ولا يأكل، ولكنه نسب إلى نفسه ذلك اللفظ، وتفسير ذلك كما يلي: إن العبد إذا جاع، وأطعمه الآخرون فإنه يشبع، فالشبع لازم من لوازم الإطعام ويعقبه الرضى عن الذي أطعمه. ولكن لما عرفنا أن الله لا يطعم ولا يجوز عليه ذلك، ونسب إلى نفسه الإطعام، علمنا أنه إنما أراد لازم ذلك وهو الرضى عن الذي أطعم عبده، وهو لازم من لوازم الإطعام في العبد الذي أُطعم. فلفظ الإطعام أيضاً فيه استعارة.

ومع أن ظاهر لفظ الإطعام لا يليق بالله عز وجل، إلا أننا عرفنا أن هذا الظاهر المتبادر إلى الذهن على سبيل الحقيقة والعادة العرفية غير مراد هنا للقرائن المعروفة.

فلا يقال إن هذا اللفظ أعني الجوع والإطعام، لم يظهر منهما عند السامع معنى لا يجوز نسبته إلى الله، بل الحق أنه ظهر، ولكن وجدت قرائن أخرى من نفس النص أي الحديث تمنع إرادة المعنى الحقيقي لهذا اللفظ أو ذاك.

وهكذا الكلام في بقية الحديث وهي: "عبدي مرضت ولم تعدني، فيقول: رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلو عدته لوجدتني عنده"، فهذه التكملة تفهم على نفس نسق القسم الأول.

وأما ما قاله ابن تيمية بعد ذلك: "وهذا صريح في أن الله سبحانه لم يمرض ولم يجع ولكن مرض عبده وجاع عبده، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسراً ذلك بأنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، ولو عدته لوجدت ذلك عندي، فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل" اهـ.

فهذا الكلام إنما أورده ابن تيمية لينفي أن الظاهر من الحديث قد يكون غير مراد، أقصد بعض أجزاء الحديث إذا لوحظت وحدها من غير ملاحظة بقية الكلام، ولكنا بينا بوضوح أن القسم الأول من الحديث يظهر منه معنى لا يجوز نسبته إلى الله تعالى، وإن جاء في نفس الحديث ما يوضح ذلك. ولكن كلامنا إنما هو بالنظر إلى قسم منه. وهكذا هو كلامنا مع ابن تيمية في جميع مواضع الخلاف، فهو يأخذ قوله تعالى: "استوى على العرش" ويسكت. ثم يقول ظاهر هذا القول الاستقرار، ثم يشرع في اتهام من خالفه بأنه يخالف ظاهر القرآن، ولكننا نقول: هذا يشبه من يقرأ قوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴾ ويسكت عن تكملة الآيات. فمجموع الكلام لا يظهر منه إلا المعنى الحق، ولكن اقتطاع جزء منه والاقتصار عليه قد يؤدي إلى أخذ بعض المعاني الباطلة كما هو حاصل مع ابن تيمية.

وكما أننا نقول: إن من قرأ كامل الحديث السابق، فإنه لا يتبادر إلى ذهنه إذا فهم الكلام أي معنى باطل. فكذلك نقول: إن من قرأ آيات الاستواء كاملة بسياقها فإنه يستحيل تبادر معنى باطل من معاني التجسيم إلى ذهنه. فالظاهر من كامل الآيات لا يمكن أن يكون باطلاً. ولو ادعى إنسان أن معنى ما باطلاً يظهر من بعض الآيات، فإننا ننكر أن يكون هذا المعنى ظاهراً بل هو متوهم في نفس هذا القائل.

وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام: " الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه".

فما الذي يريده ابن تيمية من هذا الحديث، أليس إذا قرأنا القسم الأول منه فقط وسكتنا عن الباقي يتبادر إلى ذهننا معنى باطل، ولكن إذا أكملنا قراءة وفهم الحديث بتمامه انحلَّ الإشكال وزال الوهم الباطل.

والحديث يفسر نفسه، ولكن لا يجوز القول إنه لا يظهر من مجرد القسم الأول منه معنى غير جائز، ولو لم يظهر ذلك لما احتيج إلى بيانه ببقية الحديث.

فهذا الكلام دليل واضح وقاطع، بأن ظواهر بعض النصوص قد تكون غير مرادة للشارع، وكونها غير مرادة إنما يعرف بالقرائن، والقرائن إما أن تكون موجودة في نفس النص أو تكون في نص آخر، وهي إما أن تكون قرائن معنوية أو لفظية. ونحن نقول ـ قاطعين بهذا القول ـ: لو التفت الناس إلى هذه القرائن لانعدم الخلاف أو زال بزوال العناد والاستكبار والجهل بأساليب اللغة ودلائل القطعيات من النصوص وبراهين العقول.

وبهذا نكون بحمد الله تعالى قد أبطلنا وجه استدلال ابن تيمية بهذه الأحاديث؛ لأن مراده كان أنه لا يمكن أن يظهر من أي مقطع من مقاطع الحديث أو الآيات معنى باطل. ولكننا برهنا بما مضى على أن الآيات والأحاديث إذا جزئت وقسمت ولم تؤخذ كاملة بحسب سياقها وقيودها، فإنه يسهل على الإنسان حينئذٍ أن يظهر له معان باطلة وأفكار فاسدة، فيقول بها وهو يظن أنه يحسن صنعاً.

ثم شرع ابن تيمية بعد ذلك بذكر بعض الأحاديث والآيات الأخرى التي يدعي أنه لا يمكن أن يظهر منها مطلقاً أي معنى باطل وحتى لو اعتبرنا جزءاً منها فقط.

وأتى ابن تيمية بمثال على ما يريد وهو قوله تعالى: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ ولا يريد ابن تيمية بهذه الآية إلا القول أن اليدين هما عبارة عن صفات عينية أي أمور متحيزة وليست مجرد صفات معنى، ولا هي كناية عن معانٍ ثابتة لله تعالى، بل يقول إن لله يدين اثنتين يشار على كل واحدة منهما إشارة غير الإشارة التي يشار بها إلى اليد الأخرى، وهذا معنى كونهما أعياناً، ولذلك قال ابن تيمية في آخر هذه القاعدة ص

ص٨٠

١٩١ : "وبيان هذا أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا، كالوجه واليد، ومنها ما هو معانٍ وأعراض وهي قائمة بنا كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

ثم إن من المعلوم أن الربَّ لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير لم يقل المسلمون إنّ ظاهر هذا غير مراد، لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد، لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا بل صفة الموصوف تناسبه" اهـ.

وأنت ترى من هذه الفقرة أن ابن تيمية يقسم الصفات إلى قسمين: الأول معان، والثاني أعيان، وهو يقول إن الألفاظ التي تدل على صفات معانٍ في حقنا كالقدرة والعلم، تطلق في حق الله، والمعنى المفهوم منها في حقنا هو عين المعنى المفهوم في حق الله. ويقيس بناءً على ذلك القسم الثاني من الصفات الأعيان، فيقول: فلم لا يقال إن المعنى المفهوم من الألفاظ الدالة على الصفات الأعيان في حق الله تعالى هو عين المعنى الذي تدل عليه إذا أطلقت في حقنا. ويدعي أن الأمر في الحالتين يليق بالله تعالى، أو نقول إن صفات المعاني معناها لائق بالله تعالى وكذلك صفات الأعيان لائقة بالله تعالى.

وهذا الأسلوب عبارة عن قياس كما ترى، فمحل النزاع مع ابن تيمية إنما هو في الألفاظ الدالة على الأعيان والأعضاء والأجزاء والأركان، فنحن نقول إن هذه الألفاظ إذا أطلقت في حق الله تعالى، فيجب عدم حملها على الأركان والأعضاء التي يسميها ابن تيمية أعياناً، لأن هذا المعنى لا يصح نسبته إلى الله تعالى لاستلزامه بل لتضمنه التجسيم والتشبيه، وابن تيمية يقول لم لا يكون عين هذا المعنى ثابتاً ويقال إنه يليق بالله، أي لا يمتنع إثباته له جلَّ شأنه وتعالى عما يقول هذا المجسم. فغاية كلامه أن يقول: إن كون الله جسماً ومركباً من أعضاء وأركان وآلات جائز بل هو الحق الذي يجب القول به. وهذا هو مذهبه.

هذا هو توضيح كلام ابن تيمية ومذهبه وطريقة استدلاله، أو قل طريقة فهمه أو عدم فهمه، وأما عندنا، فإننا نقول:

إن كلمة الصفة إذا أطلقت لا يتبادر منها معنى اليد والرجل والساق والرأس، وغيرها من الأعضاء. بل إن المتبادر إلى الأذهان عند إطلاق لفظ الصفة إنما هو ما يقوم بالذات من المعاني كالقدرة والعلم والإرادة وغيرها. وأما اليد والرأس، فهي لا تفهم من مجرد لفظ الصفة، فلو قيل لنا ما صفة الإنسان، لا يقال: له رأس ويد ورجل. بل هذا وصف له لا صفة له، أما صفته فهو أنه مفكر ناطق مريد، وهكذا.

فلو قيل: ممّ يتألف الإنسان، أي من أي أجزاء يتألف، يقال في الجواب: من يد ورجل ورأس وبطن وظهر، وهكذا. فتذكر في جواب هذا السؤال الأجزاء التي يتألف منها الإنسان، ولا تذكر في الجواب الرحمة والعلم والإرادة وغير ذلك من صفات معانٍ، فهذه ليست أجزاءً للإنسان بل صفات له.

فيوجد فرق إذن بين الجزء والصفة، وليس الأمر كما يدعي ابن تيمية من أن الصفات نوعان: صفات معان، وصفات أعيان، لأن هذه التي سمّاها أعياناً هي أجزاء وأعضاء وليست صفات.

واعلم أن أهل السنة لا يثبتون الأعضاء والأركان والأعيان لله تعالى، لأن ذلك عين التشبيه والتجسيم، وقد علم قطعاً أن الله ليس بجسم ولا هو متألف ومركب من أجزاء، تعالى الله عمّا يقوله المجسمة والمشبهة.

وقد وضحت بتفصيل كيف أن ابن تيمية يثبت هذين القسمين لله تعالى، أعني المعاني والأعيان في "الكاشف الصغير" فراجعه إن أحببت الزيادة والتفصيل.

وبعد هذا نقول:

لقد بيّنّا سابقاً أن صفات المعاني كالقدرة، إذا نسبت إلينا ونسبت إلى الله تعالى، فإن أهل الحق يقولون إن المعنى والحقيقة المفهومة والثابتة من هذا الاسم لله تعالى ليس هو عين المعنى الثابت به لنا نحن المخلوقات. فإننا نقول: لله قدرة أو الله قادر، ونقول زيد قادر، ولكن شتان ما بين حقيقة القدرة الإلهية، وقدرة زيد أو عمرو أو غيرهما من المخلوقين، وقلنا إن المصحح لاشتراك إطلاق الاسم هنا هو الاشتراك لا في الحقائق الثابتة في الخارج، بل إنّما وقع للاشتراك في بعض الأحكام اللازمة عنها، وقد يحصل

الاشتراك في بعض الأحكام مع الاختلاف في الحقائق، وليس هذا بمستنكر؛ لأن الحكم قد يكون نسبة واعتباراً فقط، ولذلك يقول علماء أهل الحق إن قدرة الله فاعلية، وقدرة المخلوق انفعالية.

وبهذا يتبين لنا ـ خلافاً لابن تيمية ـ أنه لا يجوز الاشتراك الحقيقي بين الله وبين المخلوقات لا في الصفات المعاني، ولا فيما يسميه هو مغالطة صفات هي أعيان.

وهذا هو غاية التحقيق بحسب ما يناسب هذا المقام، وأما تفصيل الكلام في بيان النصوص الكثيرة التي يتشبث بها ابن تيمية في إثبات الأعضاء والأجزاء لله تعالى عن ذلك، فسوف نبين بإذن الله بطلانَ ما يقوله في شرحنا الكبير على أساس التقديس للإمام الرازي.

فائدة:

أثناء مناقشة لي مع بعض المتابعين لابن تيمية، قال إنه لا يجوز القول إن اليد هي عين القدرة ولا إنها راجعة إليها، لا بنوع مجاز ولا استعارة ولا غير ذلك.

فقلت له: هل تريد القول إنهما صفتان متغايرتان ثابتتان لله تعالى ليست إحداهما راجعة للأخرى ولا بوجه من الوجوه؟

قال: نعم.

قلت: فإن الله تعالى يقول إنه خلق آدم بيديه، هل هذا صحيح؟

قال: نعم.

قلت: ويداه على ما تقول غير قدرته.

قال: نعم.

قلت: فقل إذن "إن الله خلق آدم بيديه لا بقدرته".

فبهت ولم يستطع النطق بذلك، لأنه لو قال ذلك لكفر وتهافت. وانفرجت أسارير الإخوة الحاضرين. وبينت له أنه إنما لزمه ذلك لأن ما ادعاه أولاً من أن اليدَ لا ترجع إلى القدرة ولا بوجه من الوجوه مجرد ادعاء باطل، فسكت وطلب مهلة لإعادة النظر!!

القاعدة الرابعة

تكملة الكلام على المعنى الظاهر - الاستواء

هذه القاعدة فيها متابعة لبيان معنى الظاهر عند ابن تيمية، ويضرب مثالاً الاستواء لتوضيح مراده، وسوف نعلق على أكثر كلامه وعلى المهم من مواضعه لنبين حقيقة مذهبه ومدى تهافته كما بيّنا ذلك فيما مضى.

قال في ص١٩٥ : "إن كثيراً من الناس يتوهم في بعض الصفات أو كثير منها أو أكثرها أو كلها أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه، فيقع في أربعة أنواع من المحاذير.

أولاً: كونه مثّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظنّ أن مدلول النصوص هو التمثيل.

ثانياً: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطّله بقيت النصوص معطلة عما دلّت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله...

ثالثاً: أنه ينفي تلك الصفات عن الله عز وجل بغير علم، فيكون معطلاً لما يستحقه الرب.

رابعاً: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات أو صفات المعدومات، فيجمع في كلام الله بين التعطيل والتمثيل..." اهـ.

هذا هو خلاصة ما قاله ابن تيمية في مقدمة قاعدته. ويظهر للقارئ بعد ما بيّناه أن ابن تيمية لا يزال يدافع عن صفات الأعيان كاليد والرجل والساق والوجه، والصفات الحوادث القائمة في ذات الله كالحركة والانتقال والتصرف بنفسه، وما يحل في ذاته من أصوات وغضب ورحمة وانتقام وغير ذلك مما يعتقده ابن تيمية، هذا هو الموضوع الذي يدور حوله هذا الرجل، وهذه هي المعاني التي يدور عليها سائر كلامه.

وهذه المعاني التي قلنا سابقاً إنها لا تكون ظاهرة من النص أو الآية إلا إذا اقتطع القارئ بعض آية أو أخذ حديثاً مقطوعاً عن سياقه وعن ما ثبت في غيره من قواعد دينية ، فإنه عندذاك قد يتبادر إلى ذهنه بعض هذه المعاني الباطلة ، فيسميها "ظاهرة" ، فإذا لاحظ مَن هذا حاله الآخرين لا يرضون بهذا المعنى ، ولا ينسبون تلك المعاني إلى الله ؛ لأنهم يقولون إنها لا تظهر لهم ولا يفهمونها من النصوص ، يسارع كما يفعل ابن تيمية إلى اتهامهم بأنهم يخالفون ظاهر الآيات ، وغفل عن أنها ليست ظاهرة إلا عنده ، بل علماء أهل الحق يجزمون أنها غير ظاهرة ؛ وذلك لأنهم يلاحظون كما سبق جميع القرائن اللفظية والمعنوية الواردة في هذه المعاني ، ويفرّقون بينها ، ويحملون المتشابه على القطعي منها ، ولا يفعلون العكس كما يفعل ابن تيمية ، فلا وجود لمعنى ظاهر باطل عند أهل الحق ، ولا ظهور عندهم لمعاني التشبيه والتمثيل والتجسيم ، بل إنهم يقولون إن هذه المعاني باطلة تظهر لغيرهم من المجسمة والفرق المنحرفة ، وهذا الذي يسميه هؤلاء ظاهراً ، غير مراد أصلاً من الآيات. هذا هو خلاصة قول أهل الحق ، لا كما يصوّره ابن تيمية ، من أنهم يخالفون ما يقطعون بظهوره عندهم ، وإلا فلو كان ظاهراً عندهم من كامل النص ، فلِمَ يقولون إن هناك قرائن تدفع هذا الظهور ، ومعلوم أن القرائن من النصوص عندهم وعند غيرهم. ولكن حقيقة قولهم هو : أن ملاحظة الآيات كاملة بسياقها وسباقها يمنع من ظهور هذه المعاني الباطلة عند الناس. فأصل ظهور هذه المعاني الباطلة التي يقول بها ابن تيمية ممنوع عند علماء الأشاعرة.

وبناءً على ذلك ، فلا يلزمهم أي شيء مما يدعيه ابن تيمية ، فلا يلزمهم تعطيل النصوص عن معناها ولا تحريفها ، ولا نفي صفة ثابتة لله تعالى ، لأن كل ذلك لم يثبت أصلاً في الآيات ، حتى يلزم من ينفيه عنها تعطيلُها عنه ، بل هو ثابت في أوهام بعض الجهلة من الناس ، فغاية ما يلزم أهل السنة أن ينفوا المعاني الباطلة التي قامت في أذهان المجسمة وظنّها هؤلاء موافقة ومستمدة من الآيات والأحاديث ، فنفى أهل السنة أن تكون هذه المعاني الباطلة مستمدة من الآيات والأحاديث. فلا تعطيل للآيات عن

معناها؛ لأن هذه المعاني ليست معاني للآيات، ولا نفي لصفات الله تعالى، لأن هذه المعاني الباطلة ليست بصفات لله تعالى.

وأما ما ادعاه أخيراً من أنهم يصفون الله تعالى بصفات المعدومات والجمادات، فقد مرّ إبطالُ ذلك وبيانُ فساد ادعائه بتفصيل سابقاً.

إبطال مثال الاستواء والفوقية:

قد عُلم أن ابن تيمية يثبت الفوقية لله تعالى، بمعنى أن المخلوقات تحت الله بالمكان والحيز والمحل وأن مكان الله ومحله وحيزه فوق المخلوقات. وهذا هو معنى الفوقية عنده، كما هو معناها عند المجسمة. وكذلك يقول في الاستواء الذي هو استقرار فوق العرش، والعرش جسم متحيز محدود من جهة الفوق والتحت، وبما أن الله عند ابن تيمية متحيز محدود من سائر الجهات، فاستواؤه عليه هو استقراره وتمكّنه فوقه وعليه بمماسة بين الله والعرش، إذ لا يكون عليه إلا بمماسة.

هذا هو المعنى المقصود عند ابن تيمية من الاستواء والفوقية، وهو المعنى الذي يدعي أنه المعنى الظاهر من النصوص والآيات والأحاديث، وهذا المعنى الذي إذا نفاه أهل الحق وصفهم بأنهم ينفون صفة ثابتة لله، ويعطلون النص عن معناه. وهو في كل ذلك مبطل مبالغ في تعصبه وانتصاره لمذهب التجسيم والتشبيه.

وسوف نورد أهم مواضع كلامه هنا، ثم نعود عليها بالنقض والهدم حتى يتبين الحق من الباطل مما قال، وقليل من الحق فيه.

قال في ص١٩٧ (ص٥٣): "مثال ذلك: أنّ النصوص كلها دلّت على وصف الإله بالعلو والفوقية على المخلوقات واستوائه على العرش، فأما علوّه ومباينته للمخلوقات فيعلم بالعقل الموافق للسمع، وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع، وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا مباينه ولا مداخله"اهـ.

بعد أن عرفنا ما الذي يريده ابن تيمية من الفوقية ومن الاستواء، يتبين للناس أن ما ادعاه هنا من أن هذا ثابت بالنصوص كلها مجرد زعم كاذب منه. فإن الذي دلت عليه النصوص هو الفوقية لا بقيد كونها مكانية ومتحيزة وفي جهة، بل دلّت على فوقية القهر والقدرة وعلو حقيقة الذات والصفات على المخلوقات. فإن الفوقية لها مصداقان. فأنت تقول: هذا الكتاب فوق الطاولة، ولا يصدق هذا المعنى إلا بإرادة فوقية مكانية وفوقية الجهة والحيز، فمعنى كلامك إن حيز الكتاب ومكانه فوق مكان الطاولة وحيزها.

وتقول: هذا السلطان فوق ذلك السلطان، ولا تريد أن مكانه وحيزه وجهته فوق مكان الآخر وجهته وحيزه، بل تريد أن قوته وقهره وسلطانه فوق ذلك الآخر.

فالفوقية صادقة من حيث ما هي لفظ وكلمة لغوية على هذين الأمرين، وأما إذا سألت ما الذي جعلنا نفهم من المثال الأول معنى التحيز والمكان، ومن المثال الثاني معنى القهر والسلطان. فالجواب: أن كلمة "الفوق" ليست دالة إلا على معنى كلي هو نسبة معينة بين أمرين، ولا تدل بذاتها على حقيقة الأمرين بل على النسبة بينهما، والانتساب بين أمرين إنما يكون بحسب مقدار الاشتراك بين حقيقتيهما، ثم يحصل وصف هذا الاشتراك بلفظ الفوقية، فلا فوقية بين أمرين إلا بعد اشتراكهما في حقيقة واحدة قابلة للتفاوت، ولذلك تقول: فلان فوق فلان في الجاه، وفلان فوق فلان في الجهة، وفلان فوق فلان في السلطان، وفلان فوق فلان في الذكاء، وفلان فوق فلان في الحيز، وفلان فوق فلان في الوزن، وفلان فوق فلان في الخبث، وفلان فوق فلان في القسوة، وفلان فوق فلان في الرقة.. وهكذا، فالفوقية وحدها لا دلالة لها مطلقاً على شيء من الجاه والجهة والسلطان والذكاء والحيز والوزن والخبث والقسوة والرقة، وغير ذلك، بل هي دالة على النسبة الحاصلة بين أمرين اشتركا في هذه المعاني القابلة للتفاوت شدة وضعفاً، فأنت بالفوقية تصف هذه النسبة، ولا تدل الفوقية بذاتها على أي مما تصدق عليه.

ولذلك إذا قلنا إن الله فوق مخلوقاته في المكان والجهة والحيز، فإن المكان والجهة والحيز هنا ليست مفهومة من نفس الفوقية، أي لا يجوز أن نجعل الفوقية هي الدليل

على إثبات المكان والحيز والجهة، بل يجب أن نثبت هذه الأمور بأدلة أخرى غير مطلق الفوقية، ثم تأتي الفوقية لتدل على النسبة الثابتة بين مكان الله إذا ثبت ومكان غيره، هل هو فوقه أم تحته أم يمينه أم يساره .. إلخ، وأما القول ـ كما يقول ابن تيمية ـ بأن الفوق هو بعينه دليل على الجهة فهو مجرد مغالطة بيّنة وجهل بمدلولات الألفاظ، وقول بغير علم.

فكلمة الفوق تستعمل للدلالة على اعتبار يطرأ على وصف أصلي كما اتضح.

وبناءً على هذا التوضيح، يتجلى للقارئ أنه لا يصح الاستدلال بمجرد نسبة كلمة الفوق إلى الله تعالى على كونه في جهة ومكان وحيز، كما يفعله ابن تيمية.

وبذلك فإن ادعاءه بأنه قام الدليل من العقل والسمع على اتصاف الله تعالى بالجهة مجرد مغالطة. وابن تيمية كما ترى يبرع في استخدام هذه الكلمات نحو العلو والفوق والاستواء، وهي كلها لا دلالة لها على ما يريد، كما بيّناه في لفظ: "فوق"، وكذلك يقال الشيءَ نفسه في حق لفظ "العلو" كما هو ظاهر. وأما الاستواء فهو في أصل اللغة بمعنى التمام.

فاستوى الشيءُ: تمَّ وكَمُلَ، فاستوى من نفس جنس تلك الألفاظ، فأنت تقول: استويت قائماً، واستويت راكعاً، واستويت ساجداً، واستوى سلطانُ الملك، واستويت جالساً، واستوى العمل، وهكذا، فاستوى في أصله يدل على مجرد التمام، ويضاف إلى أمرٍ بعده، ويكون الاستواء في المعنى صفة لما بعده، فإذا قلتُ: استويت جالساً، فمعنى ذلك أن جلوسي تمّ واكتمل. وإذا قلتُ: استوى مُلْكُ السلطان، فمعناه أن ملكه تمّ واكتمل. فالكلمة التي يقيد بها الاستواء هي التي يعتمد عليها في بيان الجهة التي يحمل عليها أصل المعنى، وإلا فالاستواء في ذاته هو التمام والكمال. وهكذا نقول في قوله تعالى: ﴿ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾. فالاستواء وصف في المعنى للعلم، ومعنى الآية أن علمه تامٌّ متعلق بكل الجزئيات، لا يعزب عن علمه شيء، وكذلك قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ﴾ فمعنى

ذلك أن فعله وتدبيره للسموات والأرض المخلوقة تمَّ واكتمل بعد خلقه لهما، فالتمام والكمال وصف للفعل والتدبير. وهكذا يقال في سائر الآيات التي يتعلق ابن تيمية بها.

فإذا كان هذا هو معنى الاستواء، فما يقول ابن تيمية فيه، ولماذا يقيم النكير على من يخالفه؟!

إن عجب القارئ يزول قطعاً إذا علم أنّ ابن تيمية يدعي بكل صلافة أنّ الاستواء في ذاته معناه الجلوس والاستقرار على الشيء، أو أن هذه من لوازمه كما سنبين، فإن ابن تيمية لم يلاحظ معنى الاستواء الحقيقي كما بيّناه، بل ادعى بلا دليل أن الاستواء هو الجلوس، وهكذا فإن قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ وحده يعني عند ابن تيمية جلس واستقرّ على العرش، فتأمل الفرقَ العظيم بين قولنا وقولِ هذا الرجل، فنحن نجعل الاستواء صفة لفعله أو لتعلق صفاته، ولا نقول إن الاستواء هو الجلوس والاستقرار لكي يصبح صفة لذات الله تعالى نفسه، وفرق عظيم بين أن يقال: إن الاستواء وصف لتعلق صفة الله أو وصف لفعل الله تعالى، وبين أن يقال إنه وصف لذات الله تعالى، ومحل الفرق يتضح بما يلي:

إن الاستواء في كل الآيات إنما جاء إثباته بعد إثبات خلق السموات والأرض، فقبل الخلق لم يكن استواءٌ، فالاستواء وصف حادث وطارئ، وهو أمرٌ اعتباري كما قلنا في لفظ "الفوق"، لأن الحدوث والطروء إنما هو وصف لما تعلق به الاستواء، وليس لنفس الاستواء أصالة، فعندما نقول: كَمُلَ وتَمَّ تدبير الله تعالى للمخلوقات، فالتدبير فعلٌ حادث غير قائم بعين ذات الله تعالى، بل محله ذوات المخلوقات كما هو بيّن، ولذلك فإننا عندما نقول إن الاستواء وصف لفعل الله تعالى أو لتعلق صفاته، فلا إشكال في ذلك، ولكن عندما يقول ابن تيمية إن الاستواء هو الاستقرار والجلوس والارتفاع والعلو، وهذا وصفٌ لذات الله تعالى، وقد علمنا نحن أنّ الاستواء مشروط بخلق السموات وثابت بعد خلق السموات والأرض، لا قبلهما، فيصبح - بناءً على قول ابن تيمية - وجودُ المخلوقات شرطاً لاتصاف ذات الله بصفة لم يكن قبل السموات

والأرض موصوفاً بها، فهو يستلزم بل يتضمن قيام الصفات الحادثة بالله تعالى، وهذا هو عين مذهب ابن تيمية، بل هو حقيقته، وقد وضحته لك بشكل لا يقدر عليه أحد من أصحابه، إما لضعف عقولهم، أو لخوفهم من انكشاف أمرهم، وظهور أنهم عبارة عن مجسمة ومشبهة.

ثم من أين جاء ابن تيمية بمعنى الجلوس والاستقرار؟ فإن لفظ الاستواء لا يدل عليه لا مرادفةً ولا تضمناً ولا استلزاماً، فيتبين أنه جاء به من وهمه وعقيدته الباطلة التي يخبئها في نفسه.

وبهذا يتضح لك أيها القارئ الكريم مدى الفرق بين فهمنا لآيات الاستواء وفهم ابن تيمية لها. ويتبين لك أيضاً مدى قوة ما نقول به وانسجامه مع القواعد اللغوية وعدم انحرافه عن قطعيات الشريعة، وتعلم عندذاك فقط لماذا يعتبر ابن تيمية آيات الاستواء مفصلاً عظيماً وأصلاً كبيراً بينه وبين مخالفيه، فمن قال بأن الاستواء هو الاستقرار والجلوس، كان مجسماً ومن زمرة ابن تيمية، ومن رفض هذا المعنى ـ وإن قال بأي معنى آخر ـ فهو من المعطلة على حسب اتهام ابن تيمية. ونحن بلا شك نرفض ما يقول به ابن تيمية، ولكن نصرح بكل ثقة وقوة إن ما نعتقده لا يؤدي إلى نفيٍ معنى ثابت بالآيات لله تعالى، بل لا يُنْفَى به إلا وهمٌ ساذجٌ تعلَّق ابن تيمية به وتصوره معنى ظاهراً من الآيات.

وبهذا يتبين لك، أن ما نقول به لا يسلتزم نفي المعنى الظاهر، لأن ما نقول به هو عينه المعنى الظاهر من الآيات، لا معنى صحيح غيره، ونقول: إن ما يدعيه ابن تيمية معنىً ظاهراً ليس إلا مجرد وهم وفهم غالط لا أساس له إلا عقيدة فاسدة يتشبث بها ابن تيمية ومن سار وراءه.

وأما كلام ابن تيمية عن الداخل والخارج وسواها، فقد بيّنا ما في هذا الموضوع سابقاً. فإذا اتضح ما قلناه، فإننا يمكن أن نستمر بنقد بقية ما تفوّه به ابن تيمية بسهولة، ويمكن لنا بيان تخابطه فيما قاله وعدم اطّراد قواعده بل تهافتها من أصولها.

فهذا هو الأصل الذي نمهده لدحض جميع ما يقول به ابن تيمية ونقضه، وسوف نوضح كلامه ونبينه بعباراته هو ثم ننقضه، قال في ص١٩٩: "فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء على العرش كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام، كقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ * لِتَسْتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ﴾، فيتخيل له أنه إذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً إليه، كحاجة المستوي على الفلك والأنعام، فلو غرقت السفينة لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدابة لخرّ المستوي عليها. فقياس هذا أنه لو عُدم العرش لسقط الرب سبحانه وتعالى. ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار، ولا يعلم أن مسمّى القعود والاستقرار يقال فيه ما يقال في مسمى الاستواء، فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس الحاجة داخلة في ذلك، فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنى مستوياً ولا مستقراً ولا قاعداً، وإن لم يدخل في مسمّى ذلك إلا ما يدخل في مسمى الاستواء فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكّم.

وقد علم أنّ بين مسمى الاستواء والاستقرار والقعود فروقاً معروفة، ولكن المقصود هنا أن يعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره.

وكأن هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش، حيث ظنّ أنه مثل استواء الإنسان على ظهور الأنعام والفلك، وليس في هذا اللفظ ما يدل على ذلك، لأنه أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة كما أضاف إليه سائر أفعاله وصفاته... إلخ.

ثم قال ص٢٠٥: "فكيف يجوز أن يتوهم أنه إذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً إليه، وأنه لو سقط العرش لخرّ من عليه". اهـ

ثم قال ص ٢٠٧: "ثم قد علم أن الله خلق العالم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقراً إلى سافله، فالهواء فوق الأرض وليس مفتقراً إلى أن تحمله، والسموات فوق الأرض وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها، فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه، كيف يجب أن يكون محتاجاً إلى خلقه أو عرشه؟

وكيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوقات؟ وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه أحق وأولى." اهـ.

لقد نقلتُ هنا مقاطع طويلة من كلامه يوضح فيها بتفصيل ما يريده، وسوف نجمل نحن حاصل معانيه، ثم نعود عليها بالنقض والرد.

ونمهد هنا بذكر المعاني التي من أجلها نفى علماء أهل الحق كون الله جالساً على العرش أو مماساً له بقعود عليه، وبماذا فسروا الاستواء وإن كان قد مرّ ذلك شيء منه، ولكن نذكره هنا مجملاً موجهاً ليناسب الرد على ما قاله ابن تيمية هنا.

الاستواء إمّا أن يفسر بالجلوس والقعود والاستقرار بالمماسة، أو يفسر بما ذكرناه سابقاً أنه تمام ما أضيف إليه من الملك والتدبير والعلم. فأهل السنة منعوا أن يكون الظاهر من الآيات هو المعنى الأول لأنه تجسيم محض، ولأنه لا دليل عليه من الألفاظ والكلمات الواردة في الآيات كما مضى بيانه، بل هو مجرد وهم وخيال مبني على استصحاب عقائد فاسدة مخبوءة ومركوزة في نفس القائل بها، وليست منتزعة من نفس الآيات والأحاديث. وفهم فعل تمام الملك والتدبير واطراد السلطان من الاستواء، أمرٌ لائق بجلال الله تعالى ولا يشوبه أي شائبة فيها نقص أو تشبيه أو تجسيم، بل ما فيها إلا إثبات تمام الكمال لصاحب العظمة والملك هو ربُّ المخلوقات ومدبِّرها، وهذا هو معنى قول الإمام الأشعري إن الاستواء فعل لله، ولكن هذا الفعل ليس محله عين ذات الله لاستحالة ذلك، بل هو فعل لله محله عين مخلوقاته.

وأما الادعاء بأن الاستواء معناه الجلوس والاستقرار بالمماسة، **وأنه على ذلك فِعْلٌ فَعَله الله تعالى** بذاته، أي أنه تصرّف بذاته على حدِّ تعبير ابن تيمية، فهذا أمرٌ باطل وزعم فاسد، بل هو أوهى من خيوط عنكبوتٍ، وهو مبني على أن الله يحدث بعض الصفات الطارئة على ذاته من حركة وغضب وكلام بحرف وصوت وغير ذلك على حسب عقيدة ابن تيمية. وبعد ذلك فتفسير الاستواء بهذا المعنى يتضمن ما يلي: يتضمن أن الله تعال محدود الجوانب والأطراف وأنه متحيز بذاته وفي ذاته، أي أن هناك أبعاداً

خاصة لذات الله تعالى وتنزه، وهذا هو معنى الجسمية والتشبيه، ولا يتصور إثبات القعود والجلوس إلا لمن كان بهذه الحيثية والصفة، فهذه أول المعاني التي يتضمنها الجلوس أو يتضمنها الاستواء إذا حملناه على معنى الجلوس والاستقرار بمماسة. وبقي معنى آخر من معاني الجلوس، وهو أن الإنسان مثلاً إذا جلس على كرسي، أو جسم ما، فإنه يكون معتمداً عليه، لأن الجلوس هو استقرار الإنسان على جسم آخر، ولا يتحقق الجلوس إلا إذا كان الجالس محمولاً على المجلوس عليه ومعتمداً عليه نوع اعتماد، وإلا لم يكن جالساً، بل كان له صورة الجالس فقط، وهذا في حق المخلوقات والموجودات الجسمانية أمرٌ ظاهر بيّن، وأصل الجلوس إنما وضع لهم، فإذا نسب لغيرهم فالأصل أن يراد به حقيقة هذا المعنى، وإلا كان مجازاً أو استعارة أو نحو ذلك. ويلزم على هذا المعنى أن الجالس على الكرسي إذا نزع الكرسي من تحته يهبط على الأرض إذا لم يتدارك نفسه ويمسك نفسه قبل ذلك.

فأهل السنة عندما نفوا كون الله تعالى جالساً لم ينظروا فقط إلى معنى الاعتماد والمحمولية، بل نظروا إلى جميع هذه المعاني من لزوم الحد والجهة والتركيب، ولزوم الاعتماد على المجلوس عليه، فهم لأجل كل ذلك نفوا أن يكون الاستواء معناه الجلوس، فكل معنى من هذين كافٍ عندهم في نفي كون الاستواء هو الجلوس.

وأما ابن تيمية، فكما اتضح من عقائده، فهو يقول ويعتقد أن الله تعالى جالسٌ على العرش، وصحيح عنده أن العرش يحمله والملائكة يحملون العرش، ولكن الله هو الذي يحمل العرش وحملة العرش، فهو في النهاية يحمل نفسه، فلو فرضنا على رأي ابن تيمية هبوط العرش وزواله، فإن الله لا يخر إلى أسفل. إذن يكون ابن تيمية قد نفى لازماً من لوازم الجلوس، أو يكون أثبت حقيقة جديدة للجلوس، وهي كون المجلوس عليه محمولاً للجالس لا العكس كما هو معلوم عندنا. وهذا خروج عن المعاني المعلومة بالمشاهدة كما لا يخفى على عاقل.

ولكن المعنى الذي يُسوّي ابن تيمية بين الله وبين المخلوقات فيه هو أصل الجلوس وهو الاستقرار والمماسة، وكون كلٍّ من الجالس والكرسي المجلوس عليه محدودَين من أطرافهما، فهذا المعنى لا ينفيه ابن تيمية ولا يخجل من التصريح به.

والفرق الذي ذكرناه عن ابن تيمية يكفي عنده لكون جلوس الله غير مماثل لجلوس المخلوقات، فينفي التمثيل، وهو الأمر الذي يُصرّ ابن تيمية على الاكتفاء بنفيه، والتمثيل هو تشبيه وتساوي من جميع الجهات والمعاني، ونحن نقول له: إن هذا المعنى للجلوس لا نسلم أنه حقيقة الجلوس، فهو معنى مخترع من عندك، وأيضاً لو سلمناه لك تنزلاً، للزمك التشبيه من حيث الجهة والحد والاستقرار وغير ذلك من معانٍ باطلة، وكل واحد من هذه المعاني على حدة، فأنت يا ابن تيمية تماثل فيه بين الله تعالى وبين مخلوقاته، ولكن غاية قولك أنك لا تقول بتساوي الجلوس من حيث ما هو هيئة مركبة من جميع المعاني السابقة بين الله وبين مخلوقاته، ولكن عدم تسويتك هذه مجرد تحكم منك على مذهبك. وادعاء منك لمعنى لم يثبت بدليل. وهذا هو الذي أراده ابن تيمية بقوله: "فيتخيل له أنه إذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً إليه" اهـ، فالاحتياج الذي يقصده ابن تيمية هنا هو الاعتماد الذي ذكرناه، ولذلك يقول ابن تيمية إن مخالفيه تصوروا "أنه لو عُدِم العرش لسقط الرب" اهـ، وأنهم لهذا المعنى فقط نفوا الاستواء بمعنى الجلوس. كذا قال، وهو مجرد مغالطة، كما اتضح، بل هم نفوا هذا المعنى ونفوا جميع المعاني الثابتة بالجلوس؛ لأنها لم تثبت، فنفوا الاستقرار والمماسة والجهة وغير ذلك، لأن كل شيء من ذلك لم يقم عليه دليل، بل قام الدليل الكلي كما ذكرنا على تنزيه الله عن تمثيله بالمخلوقات بأي وجهٍ من الوجوه، لا من كل الوجوه كما يزعم ابن تيمية.

وابن تيمية يغالط إذ يقول إن علماء أهل الحق إنما نفوا الاستقرار فقط للزوم الاعتماد عند إثباته، بل الحق كما بيّنا أنهم نفوا الاستقرار مطلقاً والاعتماد مطلقاً، فكيف لو اجتمعا معاً في نحو الجلوس؟!

ولذلك فهو يظن نفسه حل الإشكال عندما يثبت الجلوس وينفي الاعتماد والسقوط عند فرض انعدام العرش، فقوله هذا فضلاً عن أنه غير مقبول من حيث اللغة، فإنه أيضاً قولٌ باطلٌ في نفسه.

وابن تيمية كما ترى في كلامه يماثل بين استواء الله تعالى على عرشه وبين استواء الإنسان على ظهور الأنعام، في سائر الجهات إلا في جهة أن الله مع كونه جالساً ومعتمداً على العرش إلا أنه لا يسقط لو فرضنا العرش انعدم، كما يسقط الإنسان بسقوط أو انعدام الدابة تحته، فالله يحمله عرشه والملائكة يحملون العرش، والله يحمل الملائكة، فالحاصل عنده أن الله يحمل نفسه، هذا هو ما يقوله ابن تيمية كما بيناه في الكاشف، وقد خفي عليه أن هذا دور أي في قوله هو يحمل الملائكة وهم يحملون العرش الذي يحمل الله تعالى.

ولكن لا يخفى أن حمل الله تعالى للملائكة وللعرش معناه أنه يخلقهم ويديم وجودهم، فهو خلق لهؤلاء وإبقاءٌ لوجودهم، وليس حملاً لهم من السقوط كما يتوهم ابن تيمية. فإذا كان هذا هو معنى حمل الله للعرش وللملائكة عندنا، فما معنى حمل الملائكة للعرش وحمل العرش لله عند ابن تيمية؟

ولاحظ أن لفظ الحمل أطلقناه نحن تنزلاً على عبارة ابن تيمية وعلى فرضها، فمعناها ما ذكرناه، ولكن القرآن جاء بلفظ الإمساك: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ ﴾ والزوال هنا ليس معناه السقوط بل الفناء والانعدام، فلا بقاء لهما إلا بإبقاء الله تعالى لهما.

وابن تيمية لو دققتَ النظر قليلاً في كلامه، لعرفتَ أنه يساوي بين الاستواء والقعود والجلوس، فهو لذلك يقول لو لزم الاحتياج من نسبة الجلوس والقعود لله تعالى، للزم الاحتياج أيضاً إذا نسبنا الاستواء إليه تعالى، ولذلك فلا معنى لنفي أحدهما وإثبات الآخر، "ولكن المقصود هنا أن يعلم خطأ منْ ينفي الشيء مع إثبات نظيره" اهـ، هذه هي عبارته والمقصود بالشيء في عبارته القعودُ والجلوسُ، والمقصود

بالنظير الاستواء. ومن هنا تفهم تسويته بينهما. والحق كما بيناه اختلاف معناها اختلافاً كبيراً.

ولا يخفى بعد ذلك أن بعض أتباع هذا الرجل قد يقول: إن ابن تيمية لم يثبت إلا استواءً يليق بذات الله تعالى، فما الضير بذلك؟

قلنا، الضرر من عدة جهات:

- أن ابن تيمية ادعى أولاً أن الاستواء معناه الجلوس والقعود وهو ليس كذلك.
- أن ابن تيمية يدعي أن جلوس الله على عرشه لا يلزمه محالات ولا نقائص لله تعالى.
- أنه يدعي أن ذلك ثابت بنص القرآن.
- أنه يدعي أن الاستواء والجلوس متساويان.

فالحاصل أن قول ابن تيمية بإثبات استواء يليق بذات الله، معناه أنه يثبت جلوساً لله تعالى يليق بذاته، ولكنه لا يماثل جلوس المخلوقات؛ لأن المخلوقات ليست صورتها كصورة الله تعالى، ولذلك فمن الطبيعي أن يثبت ابن تيمية جلوساً لله تعالى يليق بذاته.

ولكن هذا هو عين التشبيه والتجسيم كما لا يخفى إلا على جاهل، فكل إنسان يجلس جلوساً يليق بذاته، بل كل حيوان فهو كذلك. فالقول بأن الله له جلوس يليق بذاته، لا يستلزم نفي التشبيه ولا التجسيم بل هو مثبت لهما.

بل التنزيه لا يتم إلا بنفي أصل الجلوس والجهة والحيز عن رب العالمين.

وبذلك يتبين لك أيها القارئ الذكي مدى المغالطات التي يقع فيها ابن تيمية، فهي ظلمات بعضها فوق بعض، لا يتنبه إليها إلا من أدركته عناية الله.

وننهي كلامنا على هذا الموضع بتنبيه القارئ إلى غلط ما قاله ابن تيمية من أن الله خلق العالم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقراً إلى سافله، فالهواء فوق الأرض وليس مفتقراً إلى أن تحمله، وكذلك السموات فوق الأرض وليست مفتقرةً إلى حمل

الأرض لها، ثم يقول: فإذا كان الله فوق جميع خلقه كيف يكون محتاجاً إلى خلقه أو عرشه؟ وهذا الافتقار ليس بلازم في حق المخلوقات.

هذا ما ادعاه ابن تيمية، ولكن النظر الصحيح أننا إن قلنا بعدم توقف جزء على جزء من أجزاء العالم، فوجود الشمس لا يتوقف على وجود الأرض، ووجود السموات لا يتوقف على وجود الأرضين، فإنها جميعها تكون معتمدة على قدرة الله تعالى وحده. ولكن القول بذلك لا يكون مبرراً وسبباً لصحة القول بأن الله فوق العالم بالجهة والحيز حتى وإن نفينا استناده إلى المخلوقات واعتماده عليها.

وابن تيمية وإن كان يقول بكون الله تعالى مماساً لعرشه مستقراً عليه جالساً، إلا أنه يلزمه اعتماده عليه وتأثره به وهو لا ينكر ذلك، لأنه يعتبر تأثر الله بمخلوقاته راجعاً إلى تصرف الله بذاته؛ لأن مخلوقاتِه والكونَ كله متعلق بقدرة الله، فيعود الأمر عنده إلى تصرف الله تعالى بنفسه.

ولكن تصرف الله تعالى بنفسه باطل أيضاً لما يلزم عليه من عدم تَكَمُّلِهِ الآن ولا في المستقبل وتوارد الصفات والأمور الحادثة على ذاته. وهذا باطل لا يقول به إلا مجسم أو مبتدع.

ومن ناحية أخرى، لو قلنا إن السموات محيطة بالأرض والكواكب، وكل سماء فإنها تكون محيطة إحاطة احتواء لما تحتها من المخلوقات، فهل يصح أن يقول ابن تيمية إن وجود السموات لا يتوقف على وجود الأرضين والكواكب؟ إنه من البيّن أنه لا يُجَوِّز هذا القول إلا إذا كان يجيز وجود الخلاء المحض داخل السموات، لأنه يصحح عندئذ قوله بجواز بقاء السموات مع انعدام الأرضين. وهذا محل نظر.

وعلى كل الأحوال، فإن هذه المسالة التي يعتمد عليها ابن تيمية في الحكم على الله تعالى بأنه فوق العرش ومستقر عليه، أقل ما يقال فيها إنها عويصة تحتاج إلى نظر عميق، وهو لم يقرر فيها إلا كلاماً إجمالياً بلا دليل ولا تفصيل، فكيف يجوز له أن يجعل هذه المسألة النظرية معتمده ومستنده في تقرير صفة أصلية لله تعالى.

فإن قلت: كيف فهمت من كلامه أنه يعتمد على ذلك في إثبات صفة الجهة لله تعالى؟

فالجواب: كل ما قاله يشهد بذلك وهو بيّن بما مضى. وأيضاً فقوله في نهاية كلامه: "وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره، فالخالق سبحانه أحق وأولى" اهـ. وهذه عبارة خطيرة، فهو يقول إنه إذا ثبت أن السماء فوق الأرض ومستقرة فوقها وهي غنية عن الأرض، فيجب أن يثبت أن الله فوق السموات مستقر على العرش وهو مستغنٍ عنه، هذا ما يدعيه بلا دليل ينفي به جهة التلازم بين الاستقرار على الشيء واحتياجه -ولو من وجه ما - إليه.

وبهذا نكون قد أكملنا الكلام على نقد أهم ما ذكره ابن تيمية في هذه القاعدة المتهافتة، ولم يبق فيها إلا ما أورده في الاستدلال على الفوقية، ولا دليل له فيه، ولكنا نرجئ الكلام على ذلك إلى شرحنا على أساس التقديس بإذن الله تعالى.

القاعدة الخامسة: في المحكم والمتشابه

ومعظم ما ذكره ابن تيمية في هذه القاعدة تكرير لما مضى الكلام عليه سابقاً، ولذلك نقتصر نحن هنا بالتعليق على المواضع المهمة في كلامه.

عرَّف الظاهر والمؤول، وأطال فيه مع أنه لم يُجِدْ فيه، ولكن غايته النهائية هي الوصول إلى طريقة يمنع فيها التأويل بالمعنى الذي يقول به علماء الحق، فالتأويل له معنيان كما قال ابن تيمية ـ والحق أن يقول له مصداقان ـ الأولّ: هو حمل اللفظ على مصداقه الذي ينطبق عليه، ومن هذا تأويل الرؤى. والثاني: صرف اللفظ عن معنى عادي متبادر إلى الذهن إلى معنى آخر يصح بقرينة لفظية أو حالية معنوية. وابن تيمية يريد إبطال التأويل بالمعنى الثاني، وهو لا يقوم إلا على المجاز والكناية والاستعارة، وابن تيمية بعيد عن هذه المباحث، لا لأنه عاجز عن فهمها، بل لأنه إذا قال بها لزمه التناقض مع ما يقول به من عقائد في حق الله تعالى، وهذا هو السبب الرئيس الذي دفع ابن تيمية إلى إنكار المجاز كما سبق بيانه.

ولذلك قال ابن تيمية في ص٢٣٢: "إذا عرف ذلك فتأويل ما أخبر به الله تعالى عن نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الأسماء والصفات، هو حقيقة نفسه المقدسة، المتصفة بما لها من حقائق الصفات" اهـ.

وهو يريد من هذا إبقاء الأمر في فهم آيات الصفات خارجاً عن الضبط، ويتعمد ابن تيمية أن لا يطبق عليها أحد قواعد اللغة الكلية، وحقائق العقول وكليات الشريعة، لأننا لو طبقنا هذه عليها لانحلت عقدة التشبيه والتجسيم وانهدمت أركانه، وابن تيمية لا يرغب بذلك، بل يريد تثبيت دعائمه ونشر معالمه. ولهذا تراه قال إن تأويل آيات الصفات هو عين هذه الصفات أي حقائقها الخارجية، وليس هو ما نفهمه من معانٍ بناءً على ما مضى. وإذا تم لابن تيمية إرساء ذلك، فإنه يعزل القواعد المعمول بها عن هذه

الآيات، وإذا سلّم خصمه له بذلك يعود به ابن تيمية إلى مقاييسه الفاسدة وخيالاته الجامحة في مقام الذات الإلهية وصفاتها.

فيتمكن من إبقاء الباب مفتوحاً لما يريد قوله وإثباته من تشبيه وتجسيم. فإننا إذا قلنا تأويل الآيات هو عين الذات والصفات، فالسؤال يبقى عن معناها ومفهومها ما هو. فإننا نعلم أن الكلام إنما وضع للدلالة على المعنى، ثم المعنى يدل على ما في الخارج، وابن تيمية يرفض هنا أن يكون تأويل الآيات معاني معينة يتوصل إليها بقواعد اللغة، بل يقول هي عين ما في الخارج من الصفات والذات، وهذا معناه أن اللفظ عنده يدل على ما في الخارج مباشرة، وبلا توسط معنى عقلي ونفسي، وهذا باطل؛ لأن اللفظ يدل على المعنى ثم المعنى يدل على ما في الخارج.

ثم إذا سلّمنا لابن تيمية أن تأويل هذه الآيات هو المصداق الخارجي، وأننا لا نعرف مفهومها المدلول عليه في العقل والذهن، فإن السؤال الآن عن ما هو في الخارج أي ذات الله وصفاته، هل هي معلومة لنا أو مجهولة؟ أي هل تعلم حقيقة الذات والصفات أم لا؟ إذا قال ابن تيمية نعم، فهي مغالطة وعناد، أو هو يصحح قوله هذا على مذهب التشبيه.

وإذا قال لا نعلم حقيقتها، فيرجع الكلام إلى أننا لا نفهم ولا نعلم من معنى اللفظ شيئاً، لا مفهومه الذهني ولا مصداقه الخارجي، وهذا هو الحشو الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه، يقع فيه ابن تيمية ولذلك يسمي العلماءُ أصحاب مذهب التشبيه بالحشوية أحياناً.

والحق في آيات الصفات هو حمل معانيها على مفاهيم بواسطة قواعد اللغة والعقل والشرع، وهذه هي الطريقة الصحيحة التي يقول بها جميع علماء أهل السنة المقتدى بهم.

ثم قال ص٢٣٢: "وتأويل ما أخبر الله به تعالى من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد. ولهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه،

لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة لحماً ولبناً وعسلاً وخمراً ونحوّ ذلك. وهذا يشبه ما في الدنيا لفظاً ومعنى، ولكن ليس هو مثله ولا حقيقته. فأسماء الله تعالى وصفاته أولى وإن كان بينها وبين أسماء العباد وأوصافهم تشابه لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق ولا حقيقته كحقيقته .. إلخ" اهـ.

هذا هو الذي يريد ابن تيمية قوله، يريد أنّ ما نسب في القرآن والسنة إلى الله تعالى من أوصاف بأسماء تنسب إلى المخلوقات، فمعنى ما يطلق على الله يشبه معنى ما يطلق على المخلوق، ولكن مطلق التشابه لا يستلزم ـ كما يقول ـ أن يكون الله مثل المخلوقات، فغاية ما يدور عليه ابن تيمية هو نفي التماثل لا التشابه، بل هو يسلّم التشابه. هذا هو ما يقوله، وأما نحن فقد بينا أن هناك فرقاً بين الأوصاف الواردة عن اليوم الآخر من الجنة والنار، وما استعمله الله في وصفها من ألفاظ، وبين اشتراك استعمال اللفظ بين الخالق والمخلوق.

وجهة الفرق، أن التشابه بين المخلوقات ممكن بل متحقق واقع، فإذا سمعنا القرآن يثبت أنهاراً من عسل أو لبن في الجنة، فإننا نفهم منها حقيقة الأنهار ولكن السائل الذي يجري فيها ليس الماء، بل هو اللبن والعسل، ونعلم مما ورد أن اللبن الذي في الجنة ليس مماثلا للبن الذي في الدنيا بل هو يفوقه بمرات، مع تساويهما في الماهية والحقيقة، وأين المانع من أن يكون في الآخرة وفي الجنة ماءً يكون إطلاق اسم الماء عليه أولى بمراحل من إطلاقه على ما هو في الدنيا. وكذلك سائر الفواكه التي خلقها الله سبحانه في الجنة، فهي لها نفس ماهية ما في الدنيا ولكن تحققها فيها يكون أولى مما في الدنيا. وكذلك عندما نتكلم على الشهوات الجنسية وغيرها، فإن الشهوة في الدنيا هي من نفس جنس الشهوة في الآخرة، ولكن الشهوة في الدنيا يعقبها انكسار، وهذا ليس بلازم لعين الشهوة، بل هو من لوازم وجود الإنسان في الدنيا، فإذا وجد في الجنة تغيرت خصائص وجوده، ولم تتغير ماهيته، وهذا من جنس ما يقال: إن لواحق الوجود غير لواحق الماهيات. فإذا فهم هذا انحلت جميع إشكالات ابن تيمية هنا.

وبناءً على ما مضى، لا يلزمنا أننا إذا أخذنا ما ورد في حق الجنة على ظاهره، أن نأخذ ما ورد في حق الله تعالى على ظاهره، لأن المتحقق لدينا هو اختلاف حقيقة الله تعالى عن حقائق المخلوقات كلها، فإذا تحقق ذلك، واشترك إطلاق بعض الأسماء والألفاظ بين الخالق والمخلوق، فلا يجوز أن يفهم من ذلك اشتراكهما في الحقائق أو تشابههما فيها، بل إنا نعالج ونحلل هذه الألفاظ في كل محل بحسب ما يليق به، كما تقدم بيانه. وابن تيمية يغالط إذ يقول ص٢٣٥: "ومثل هذا يوجد كثيراً في كلام السلف. والأئمة ينفون علم العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو" اهـ. فانظر رحمك الله كيف جعل ابن تيمية لله كيفاً، وادعى الاتفاق على ثبوته بين السلف، ولكن غاية الأمر أنهم لا يعلمون كيف الله، فبالله عليكم أين وردت هذه الكلمة عند السلف، ومن أثبت الكيف لله تعالى؟!

لن يجد واحدٌ نصاً أو نقلاً يثبت فيه الكيف لله تعالى، وابن تيمية لا يكتفي بإثبات الكيف لصفات الله بل يثبته لذات الله تعالى كما ترى. ولكن أهل الحق ينفون أصل الكيف، ولا يكتفون بنفي علمنا بحقيقته كما يدعي ابن تيمية، وفرق كبير بين أن تقول إنا ننفي أصل الكيف، وبين أن تقول إنا ننفي علمنا بهيئة الكيف الثابت في نفس الأمر.

وأما استدلال ابن تيمية بنحو قول النبي عليه الصلاة والسلام: "لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك"، وقوله عليه السلام: "اللهم إني أسألك بكل اسمٍ هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك"، على ما ادعاه من وجود كيفٍ لله ولصفاته، وعدم علمنا به فلا دليل عليه، بل أهل الحق يستدلون بهذه الأحاديث على عدم إحاطة المخلوقات بحقيقة ذات الله تعالى، بل وتدل على استحالتها وهذا هو المقصود من الاستئثار في الحديث الثاني، وهو المفهوم من قوله: "كما أثنيت أنت على نفسك" في الحديث الأول. وأين الدلالة التي يدعيها ابن تيمية من هذين الحديثين على ما يزعمه من مذهب التشبيه والتجسيم، بل من أين تدل على سائر معانيه التي يدعيها ويختصّ بها.

وبهذا يتبين لك أن كلامه في أكثر مواضعه مجرد ادعاء عارٍ عن الدليل، وما كان كذلك فهو ردٌّ.

وابن تيمية يبني كلامه على قاعدة كلية عنده نص عليها في ص ٢٤٧: "وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء ويفترقان في شيء" اهـ. وهذه القاعدة يطبقها ابن تيمية على جميع الأمور حتى يطبقها بين الله تعالى ومخلوقاته، بل إن أصل مقصوده هو تطبيقها في هذا المعنى، وهو أصل كلامه الذي يخوض فيه في هذا الكتاب، والأصل إرادته عند إطلاق مثل هذه القاعدة فيه. ولذلك تراه خالف فريقين من الناس بناءً على فهمه الاشتراك بين الله وبين خلقه في شيء والافتراق في شيء، فلا تماثل ولا اختلاف مطلقاً، فهو إذن يجب أن يخالف الذين سوّوا بين حقيقة الخالق والمخلوق، ويجب أن يخالف الذين جزموا بالتباين التام بين حقيقة الخالق والمخلوق، بل الأمر عنده بين هؤلاء وهؤلاء، ومذهبه هو عين مذهب التشبيه لا التمثيل كما بيناه أكثر من مرّة.

ولذلك قال معترضاً على بعض الناس ص٢٥٠:

"وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات، حتى آل الأمر بمن يدعي التحقيق والتوحيد والعرفان منهم إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كلٍّ موجود فظنوا أنه هو، فجعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه أو متحداً به أو حالاً فيه من الخالق مع المخلوق، فمن اشتبه عليه وجود الخالق بوجود المخلوقات كلها حتى ظنوا وجودها وجوده، فهم أعظم الناس ضلالاً من جهة الاشتباه، وذلك أن الموجودات تشترك في مسمّى الوجود، فرأوا الوجود واحداً ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع."اهـ.

هذه الفقرة مع ما قد يبدو للقارئ الذي لم يصبح بعد راسخاً في معرفة أسلوب ابن تيمية، ظاهرة السلامة قوية المعاني، إلا أن حقيقتها كما سنبين لك في غاية الخطورة، ويتخللها مغالطات ومصادرات.

فابن تيمية يعترض في كلامه هذا على القائلين بـ"وحدة الوجود"، ولكنه لا يُحْسِنُ إلزامهم بمفاسد قولهم، بل يكتفي بالمغالطات معهم، فينسب إليهم ما لا يقولون به،

ولذلك تراهم إذا سمعوا هذا الكلام قالوا: إن قائله عامي أو جاهل، ولا يعلم حقيقة قولنا فكيف يردُّ علينا، فلا يكون لكلامه أثر عليهم، مع بطلان مذهبهم، ولكن الباطل لا يُرَدّ بالباطل بل بالحق، وهو ما لا يحسنه ابن تيمية.

وأبرز خطأ له معهم هو نسبته لهم أنهم يقولون بأن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، وهذا القول بالنسق الذي ساقه به ابن تيمية يوهم أنهم يقولون بوجود المخلوق أصلاً، وهم في الحقيقة يقولون بنفي وجود المخلوق ولا يثبتون إلا وجود الخالق، فلا وجود للمخلوقات بل هي مجرد نسب واعتبارات قائمة بالله تعالى، ولا يرد على القائلين بوحدة الوجود الاتحاد والحلول، كما هو معلوم، لأن الاتحاد والحلول إنما يبنيان على القول بكثرة الوجود، وهم لا يقولون بالكثرة بل بالوحدة. فلا وجود للمخلوقات عند القائلين بوحدة الوجود، ولا اشتراك عندهم في الألفاظ، لأن الاشتراك اللفظي يترتب على الكثرة في المصاديق والاختلاف في الحقائق، وأما الاشتراك المعنوي فهو مترتب على التماثل في الحقائق والماهيات مع الكثرة في المصاديق. ولكن أهل الوحدة لا يقولون بالكثرة في المصاديق الخارجية كما عرفنا، فكيف يقال إنهم قائلون بالاشتراك اللفظي أو المعنوي. بل الاشتراك القائلون هم به هو الاشتراك في المصداق، وليس هو اشتراكاً حقيقة لأن صدق الاشتراك مشروط بالكثرة من جهة ما، بل هو وحدة تامة، فالوجود له لفظ ومعنى ومصداق وأهل الوحدة لا يطلقون على المخلوق اسم الوجود ولا يقولون له معنى الوجود ولا الوجود صادق عليه، فليس هو مصداقاً للموجود ولا للوجود، إذ لا وجود للمخلوق أصلاً عندهم.

هذا هو تحقيق مذهب أهل الوحدة من هذه الجهة، وليس الأمر كما أوهمه كلام ابن تيمية، وهو كما تراه يطلب منهم التفريق بين "الواحد بالنوع والواحد بالعين"، يريد أن يقول لهم:

إن أساس غلطكم في البحث والنظر إنما هو رؤيتكم الاشتراك في مسمى الوجود، وبنيتم انتم على هذا الاشتراك قولكم بوحدة الوجود بالعين خارجاً، أي أنه لا وجود إلا واحد في الخارج وهذا القول غلط منكم، ونحن - أي ابن تيمية - لا نخالفكم باشتراك

الوجود في المعنى بين وجود الله ووجود المخلوقات، فالحقيقة واحدة فيهما، فحقيقة وجود الله عين حقيقة وجود المخلوق من حيث المعنى. ولكن نحن نخالفكم في قولكم إنه يترتب على ذلك وجودٌ واحد فقط في الخارج، وأما نحن فنقول: إن الوجودات الخارجية حقيقتها واحدة، ولكنها متكثرة في الأعيان والتعينات والتشخصات، وهذا هو المقصود بتفريقه بين "الواحد بالنوع والواحد بالعين"، فوجود الله ووجود المخلوقات واحدٌ بالنوع، ولكنه متكثر بالعين. ومعنى هذا كما هو واضح لدى القراء أن حقيقة وجود الله تشترك مع حقيقة وجود المخلوقات، بحيث يصح عليها صدق نوع واحد وحقيقة واحدة. وهذا الكلام هو أصل مذهب التشبيه عند ابن تيمية كما ترى.

وقد سبق قولنا إن الاشتراك الحاصل في نسبة الوجود كحكم على الله تعالى وعلى المخلوقات إنما هو من باب الاشتراك في العوارض الذهنية الثانية على المفاهيم الأولى الصادقة على المصاديق الخارجية، وهذا النوع من الاشتراك لا يترتب عليه الاشتراك في النوع لا في الذهن ولا في الخارج، وهذا هو الأصل في مذهب التنزيه كما لا يخفى على العارفين.

وليس هذا المعنى الذي وضحناه من كلام ابن تيمية مجرد سهوٍ ولا عارضٍ غير مقصود، بل هو أصل كبير يبني عليه مسائل كبيرة في مذهبه، أقصد الفرق بين الواحد بالنوع والواحد بالعين، فهو يبني عليه مسائل الصفات وقيام الحوادث بالذات والكلام الذي هو بحرف وصوت قائمين بذات الله تعالى، وتسلسل الحوادث بالنوع، والقدم النوعي للعالم وغير ذلك. وقد وضحنا شيئاً من ذلك بل كثيراً منه في كتاب الكاشف الصغير.

وأما الطائفة الثانية التي يعترض عليها ابن تيمية فقد وضح خلاصة قولهم في ص ٢٥٣:

"وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمّى الوجود لزم التشبيه والتركيب، فقالوا لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء

مع اختلاف أصنافهم من أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث ونحو ذلك من أقسام الموجودات.

وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى الوجود لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، زعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة، مثل وجود مطلق وحيوان مطلق وجسم مطلق ونحو ذلك، فخالفوا الحسّ والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان، وهذا كله من نوع الاشتباه" اهـ.

أما الطائفة الثانية التي تكلم عليها هنا، فلا حاجة لنا للخوض معه في شأنها، لأن كل المتكلمين نفوا الموجودات الخارجية الكلية، ولأن هدفنا هو الردّ على ابن تيمية فيما غالط فيه في مجادلته لأهل السنة الأشاعرة خاصة، وأما هذه الطائفة فلم يقل أحد من الأشاعرة بوجود الكليات في الخارج، ولذلك نكفي أنفسنا عبء مناقشته في هذا. ولكن مع ذلك لا بدَّ من التنبيه على مغالطة بينة وقع فيها معهم، وهي قوله إنهم "جعلوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان"، وتفيد عبارته أنهم جعلوا عين ما في الذهن موجوداً في الخارج وهو غير صحيح، فما في الذهن عندهم ليس عينه في الخارج، ولكن الموجود في الخارج عندهم مطابق لما في الذهن، فإن كان المعنى الذهني كلياً كان مصداقه الخارجي كلياً، وليس الأمر كما نسبه إليهم ابن تيمية.

وأما الطائفة الأولى، وهي القائلة بالاشتراك اللفظي للوجود، فهذا القول اشتهر عن الإمام أبي الحسن الأشعري وعن أبي الحسين البصري، فأمّا الأشعري فمع أننا وضّحنا في موضع سابق ما الذي يريده من هذا القول إلا أننا هنا نزيد في بيانه. فالأشعري يسلم أن هناك لفظاً ومعنى دالاً عليه، ومصداقاً خارجياً يصدق عليه هذا المعنى، والمعاني الذهنية عنده ليست مطابقة على ما في الخارج، بل صادقة عليه، ولذلك إذا قلنا الله موجود، وزيد موجود، فنسبة الوجود إلى الله غير نسبته إلى زيد من حيث المصداق الخارجي.

صحيحٌ أنَّ هذا الحكم اشترك من حيث اللفظ فيهما أو صدق عليهما، ولكن هذا لا يستلزم اشتراكهما في حقيقة واحدة خارجية كما قال أهل وحدة الوجود، ولا يستلزم اشتراكهما في نوع حقيقي تحته أفراد خارجية متعددة كما يقول ابن تيمية، فلا يوجد نوع جامع بين وجود الله ووجود مخلوقاته بمعنى أنه لا يوجد معنى كلي أعلى يشترك فيه الله ومخلوقاته، ثم يتميز كل واحد بعد ذلك بما يميزه عن الآخر، لأن هذا هو عين التشبيه المنبوذ عند الإمام الأشعري. وهو يقتضي تركب الخالق تعالى مما به الاشتراك وما به الامتياز، مما يقتضي حدوثه.

ولذلك فهو قائل فقط بالاشتراك اللفظي، بمعنى أنه لا يوجد اشتراك حقيقي خارجي، ولا يوجد اشتراك حقيقي ذهني بين الله والمخلوقات. ومع ذلك فهو رحمه الله يصحح إطلاق الوجود عليهما من باب الاشتراك في العرضيات الثانية، وهي الأمور العارضة ذهناً على المعاني الحقيقية الثابتة ذهناً. وهذا هو الاشتراك اللفظي عنده، وبهذا يكون قد سلم من لزوم التشبيه على مذهبه، وسلم من منافرة المشهور عند العقلاء من إطلاق اسم الوجود على الله تعالى. ولم يلزمه ما ادعاه ابن تيمية من اتفاق العقلاء على قسمة الوجود إلى قديم ومحدث، لأن هذه القسمة صحيحة عند الأشعري ولكن صحتها غير متوقفة على الاشتراك في معنى حقيقي ذهني، ولا في مصداق خارجي، بل يكفي فيها تحقق الاشتراك في أمر عارض ذهناً على معانٍ ذهنية حقيقية.

وبناءً على هذا التوضيح الموجز، يتبين لك مدى المغالطات التي يشتمل عليها كلام ابن تيمية في هذه الفقرة الصغيرة. ويتضح نجاة الأشعري من كثير من الأهواء والمذاهب المبتدعة كالتجسيم ووحدة الوجود والتشبيه وغيرها من مذاهب الفلاسفة الباطلة.

وبعد أن ذكر ابن تيمية ما عنده في الرد على الفرق السابقة، شرع يبين ما يريده، وموقفه المذهبي من مسألة التفويض، ولا شك أن هذه المسألة من المسائل المهمة عند المهتمين بعلم التوحيد وأصول الدين، وقبل أن ننقل إليك خلاصة ما قاله ابن تيمية لا بُدَّ أوّلاً من بيان معنى التفويض كما يقصده القائلون به.

هل القائلون بالتفويض يريدون أننا لا نفهم أي معنى من المعاني من الآية التي نفوضها إلى الله تعالى؟ بمعنى هل فعلاً يقول هؤلاء إن التفويض هو مجرد قراءة الآية بدون فهم أي معنى إجمالي ولا تفصيلي منها؟ هل هذا هو فعلاً مذهب التفويض؟

ومثالاً على هذا، لو عرضنا آية ﴿ **يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ﴾ على **أحد القائلين** بالتفويض **وسألناه** ماذا **تقول** في هذه الآية، وماذا **تفهم** منها؟ هل تراه يقول: أنا لا أفهم منها أي معنى مطلقاً، بل أنا مقتصرٌ فقط على قراءتها بألفاظها، دون فهم أي معنى منها.

إننا نقطع أنه لا يوجد إنسان على ظهر الأرض يفهم شيئاً من اللغة العربية يجيب بهذا الجواب وحتى هؤلاء القائلون بالتفويض، لا يقولون بذلك الجواب الذي ينسبه ابن تيمية إليهم!!

لأن هذا الجواب معناه أن هناك بعض الآيات القرآنية التي خوطبنا بها وأمرنا بالاعتقاد بها، لا نفهم معناها مطلقاً، بل نحن مأمورون بالإيمان بمجرد الألفاظ المرتبة على ما أنزلت عليه؟

وظاهر أن هذا الجواب ليس بجواب مقبول عند العقلاء، لأن الأصل أن كل جملة إسنادية يجب أن يكون لها معنى، فإذا حصل الخطاب بها، فلا بُدّ أن يكون المخاطَبُ قادراً على فهمها، هذا إذا كان المخاطِبُ حكيماً. وأما أن يخاطِبَ الواحدُ غيره بكلام لا يفهمونه ولا يقدرون على فهمه ولا على فهم أي معنى منه، فهذا بعيد عن الحكمة.إلا إن كان قصده مجرد الإذعان لنفس الخطاب بلا قيدِ فَهْمِه. فهذا أمر آخر. وخارج عن نفس المعنى المفهوم من الخطاب.

وتفصيلاً لذلك نقول:

إن أي عبارة مركبة تركيباً اسنادياً خبرياً، لا بُدَّ أن تدُلَّ على معنى عند قائلها، وهذا إذا خاطب بهذه الجملة غيرَه، فغرضه الأساسي هو إفهام المخاطَب ما تحويه من إسنادات خبرية، فإذا خاطب بما لا يُفهَم، كان مخالفاً لأساس الحكمة بلا ريب.

وكون العبارة مفهومة يصح قوله عند العقلاء على مستويين، الأول: فهم إجمالي لا تفصيلي. والثاني: فهمٌ تفصيلي، بمعنى أن يفهم كل جزء من هذه الجملة على ماذا يدُلّ. وأما المستوى الأول فهو يكتفي بفهم معنى إجمالي من مجموع العبارة، بمعنى أن يحصل في النفس معنى إجمالي عند سماع العبارة. بخلاف التفصيلي فهو بالإضافة إلى فهم المعنى الإجمالي السابق، يفهم أيضاً الدلائل التفصيلية على هذ الإجمال، ويستطيع أن يدلل الفاهم تفصيلاً على كل جزء من المعنى المفهوم بواسطة نفس العبارة.

إذن فالمستوى الأول من الفهم وهو الإجمالي، لا يجزم صاحبه بوجود معنى آخ وراء المعنى الإجمالي أو بنفيه، ولكن الظاهر نفيه بلا قطع بذلك.

وأما المستوى الثاني فإنه يبين تفاصيل المعنى المفهوم. ويدلل على المعاني المحتملة من العبارة، وينفي ما عداها مما لا تدل هي عليه.

وتطبيق ذلك على قوله تعالى "يد الله فوق أيديهم" أن يقال:

بناءً على المستوى الأول من الفهم الإجمالي نقول: إننا نفهم من الآية معنى إجمالياً وهو أن الله يؤيِّدُ ويساعد المسلمين الذين بايعوا النبي بأيديهم. وهذا المعنى مقطوع به و ريب فيه، فإن قيل لأصحاب هذا المستوى: فهل تدل الآية مثلاً على وجود يدٍ لله تعا هي غير القدرة.

فجواب هؤلاء: هو أننا لا نخوض في الآية بمقدار أكثر مما نقطع به مما ذكرنا أعلاه، فسؤالكم هنا عن وجود دلالة من الآية على ثبوت اليد لله تعالى، نهملُهُ نحن ولا نفكر فيه لأن هذه الدلالة غير ظاهرة من الآية، لأن المعنى الأساسي المقصود م سياق الآية هو ما ذكرناه، فهو المعنى المقطوع به. وما سوى ذلك فلا نخوض فيه ونفوض الأمر بعد ذلك إلى الله تعالى، فهو جلّ شأنه أعلم بما تدلُّ عليه الآية مما ا وراء المعنى المذكور والمقطوع به، والقائلون بالتفويض يقطعون بنفي التشبيه عن ا تعالى كما ترى.

هذا هو المقصود من مذهب التفويض، ولذلك يقول العلماء: إن التفويض تأويل إجمالي لا تفصيلي، وأما التأويل فهو يكشف تفصيلاً عن مدلولات الآية.

وأما على المستوى الثاني من فهم الآية، فيقال:

إن المعنى الذي ذكره أصحاب التفويض صحيح قطعاً، وثابت يقيناً.

وأما السؤال الذي وجّهه المشبهه إليهم، وهو أن الآية هل تدل على إثبات يدٍ غير القدرة لله تعالى.

فأصحاب هذا المستوى يقولون: لا يوجد دلالة من الآية على ذلك، وما دام لا يوجد دلالة، فهي لا تدلُّ على إثبات اليد، فإن قيل لهم: فما بالنا نقرأ في القرآن "يدُ الله"، وأنتم تقولون لا دليل على إثبات اليد؟

فجوابهم: إن لفظ اليد هنا استعارة للدلالة على المعونة والمساعدة، وناسب استعارة هذا اللفظ، لأن الصحابة كانوا يمدون أيديهم نحو الرسول ليدلوه على إرادتهم مساعدته ومعونته والوقوف معه في حمل الدعوة الإسلامية، فاستُعير لفظ اليد ونُسب إلى الله، وأريد بذلك أن الله يعين رسوله والذين بايعوه للدفاع عن هذا الدين.

وهذا هو معنى التأويل.

هذا هو خلاصة ما يقوله أصحاب المستويين، وتوجد تفاصيل لا مجال لذكرها هنا لعدم ملاءمة المقام.

إذن فأصحاب التفويض لا يقولون بأنهم لا يفهمون أي معنى ولو كان مجملاً من الآية وما دام قد اتضح ذلك فلننظر كيف يبين ابن تيمية مذهب هؤلاء.

قال في ص٢٦٣:

" ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله مثل طائفة يقولون إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره، ويحتجّون بقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ ويحتجّون بهذه الآية على إبطال التأويل، وهذا تناقض منهم لأن هذه تقتضي أن هناك

تأويلاً لا يعلمه إلا الله وهم ينفون التأويل مطلقاً. وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو" أ. هـ.

ثم قال: " وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقاً ويحتجّون بقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ قد يظنون أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحدٌ أو بما لا معنى له أو بما لا يُفهم منه شيء، وهذا مع أنه باطل فهو متناقض، لأنا إذا لم نفهم منه شيئاً لم يجز لنا أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه؛ لإمكان أن يكون له معنى صحيح، وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا، فإنه لا ظاهر له على قولهم، فلا تكون دلالته على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر فلا يكون تأويلاً.

ولا يجوز نفي دلالته على معانٍ لا نعرفها على هذا التقدير، فإن تلك المعاني التي دلّ عليها قد لا نكون عارفين بها، ولأنا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أولى، لأن إشعار اللفظ بما يراد منه أقوى من إشعاره بما لا يراد به، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني ولا يفهم منه معنى أصلاً لم يكن مشعِراً بما أريد به، فلأن لا يكون مشعراً بما لم يرد به أولى.

فلا يجوز أن يقال: إن هذا اللفظ متأول بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح فضلاً على أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله، اللهم إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف ظاهره المختص بالخلق، فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا لا بُدَّ وأن يكون له تأويل يخالف ظاهره... إلخ".

لقد سبق أن بيّنا أن ابن تيمية ينسب إلى بعض الناس أنهم يقولون بعدم فهم أي معنى من الآيات المتشابهة، وإذا كانوا يقولون بذلك، فهم يقرأون القرآن ولا يفهمون منه أي معنى، وهؤلاء يقول عنهم ابن تيمية إنهم ينفون التأويل، ولا يقولون بوجود معنى ظاهر من اللفظ، وهذا هو الذي يريده من أنهم "يقولون إن التأويل باطل وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره"، ومعنى هذا أنهم يمرون على الألفاظ كما وردت ولا يفهمون منها معنى مطلقاً، ويتصور بعض الجهلة من المجسمة أن هذا هو حقيقة مذهب التفويض وطريقته التي يقول بها بعض علماء الأشاعرة وأهل الحق، ونحن قد بيّنا أن

هذا المعنى ليس هو المراد بمذهب التفويض عندنا، بل التفويض عندنا هو الجزم بالمعنى الكلي المقطوع به من الآية، وعدم الخوض في التفاصيل، وتفويضها إلى علم الله تعالى، وهذا المفهوم للتفويض ليس هو الذي يفسره به ابن تيمية كما ترى.

فابن تيمية كعادته يفسر مذهب التفويض على مراده هو لا على مراد أصحابه، وهو كثيراً ما يفعل ذلك عند جداله لخصومه، حيث يصور مذاهبهم على خلاف ما يقولون به، ليتسنى له التشنيع عليهم بما يشاء بعد ذلك.

ولو فرضنا قوماً لا يفهمون أي معنى لا إجمالي ولا تفصيلي من الآيات المتشابهات لَمَا ترتب على ذلك كبير تشنيع عليهم، بل غاية أمرهم أنهم جهلوا معانيها، ثم فوضوا العلم بالمعاني إلى منزّل القرآن، وتركوا علمها إلى الله تعالى. فغاية ما يلزمهم هو أنهم جهلوا ما علمه غيرهم. ولكن هؤلاء الذين يسيرون على هذا المنهج لم يقعوا في الغلط في حق الله، فلم يقولوا إن الله جسم، وهو متحيز وفي جهة، وهو محدود وتقوم فيه الحوادث، ويتحرك ويجلس ويقعد ويمسّ مخلوقاته وعرشه ... إلخ ما يتفوه به ابن تيمية ومن تبعه من المجسمة.

فأهل التفويض المطلق لو وُجدوا فهم عندي أهون حالاً وأكثر سلامة من ابن تيمية لأنهم احتاطوا لما لم يعلموا، وفوضوا علم معنى الآيات إلى الله تعالى، بينما نرى ابن تيمية خاض في ذات الله ولم يتوقف ولم يفوض حتى دخل في التشبيه والتجسيم، فحاله كأنه فضّل أن ينزه نفسه عن الجهل، على أن ينزه ربه عن التشبيه والتجسيم.

فهو لم يرضَ بمذهب هؤلاء القائلين بالتفويض المطلق، لأن فيه نسبة الجهل لنفسه بمعنى الآيات، ورضي أن يدعي أن الآيات دالة على معاني التشبيه والتجسيم لله تعالى.

هذا الكلام كله جاء على فرض وجود قوم لا يفهمون مطلقاً أي معنى من الآيات المتشابهة، وقد عرفنا نحن أن هؤلاء وإن وجدوا، إلا أنهم لا يمثلون مذهب علماء أهل السنة من الأشاعرة القائلين بالتفويض في المعنى التفصيلي والجزم بالمعنى الإجمالي مع نفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى على سبيل القطع، فتفويضهم إنما هو في الجزم

بالمعاني التفصيلية، ولم يفوضوا في نفي التجسيم أو في إثبات التنزيه. بل جزموا بذلك بلا توقف ولا تردد.

وعلى كل الأحوال، فإننا لا نسلم لابن تيمية ما يريده هنا من أن المراد بالتأويل هو فقط الحقيقة الخارجية التي لا يعلمها إلا الله، بل إن المراد بالتأويل هو صرف الذهن عن المعنى الذي يتبادر إليه بملابسة العادات الإنسانية والمخلوقات الكونية، وربطه بمعنى يناسب الذات الإلهية بالاعتماد على قرائن لفظية أو معنوية، كما هو مبين في موضعه.

وقد ذكرنا نحن السبب الذي يصرُّ من أجله ابن تيمية على القول بأن المعنى الذي يؤول إليه اللفظ هو فقط الحقيقة الخارجية التي لا يعلمها إلا الله.

فإذا كان المعنى الذي يؤول إليه اللفظ هو عين الحقيقة الخارجية، التي لا يعلمها إلا الله، ألا يلزم على ذلك أن هذا المعنى لا يعلمه إلا الله، فيؤول كلام ابن تيمية إلى كلام من ذمّهم هو من القائلين بالتفويض المطلق؟ لأن حاصله أنه لا يفهم من الآية معنى مطلقاً.

ولكن الحقّ أن ابن تيمية لا يقول بذلك المعنى، أي أنه لا يقول إننا لا نفهم من الآيات أي معنى، بل يدعي أننا لا نفهم منها إلا التشبيه والتجسيم، فيفهم من الاستواء الجلوس والقعود، ومن العلو الجهة، ومن ذلك جميعاً الحد بل الحدود، ويفهم من اليدين الأعضاء والجوارح كما يفهم ذلك من العينين، وهكذا يقال في الساق والقدم والجنب وغير ذلك. وهذه المعاني التي يدعي ابن تيمية أنها مدلولة من الآيات القرآنية هي عين التشبيه والتجسيم.

ولذلك كله، يقول ابن تيمية أن هناك معنى ظاهراً مفهوماً من الآيات "وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا"، فالمعنى الظاهر لنا مما سبق ذكر أمثلة عليه ـ على زعم ابن تيمية ـ يطابق حقيقة الله تعالى من حيث هي المعنى الصحيح المقصود أصلاً من الآيات. فحاصل كلامه إذن أن المعاني المفهومة من الآيات هي معاني التشبيه والتجسيم والتحديد، لا معاني التنزيه كما يقول أهل السنة.

وانظر إلى مكره كيف يفسِّر التأويل بقوله: "فلا يجوز أن يقال إن هذا اللفظ متأوَّل، بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح" اهـ. فهل القائلون بالتأويل يفسرون التأويل بأنّه صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، هكذا؟

فإذا كانوا يسلمون بأن هذا المعنى راجح، فكيف يجيزون لأنفسهم صرف اللفظ عنه؟! وما هو مستندهم عندما يصرفون اللفظ من المعنى الراجح إلى معنى مرجوح؟! ترى هل يوجد سبب غير الهوى يدفع الواحد إلى صرف لفظ آية عن معناها الراجح إلى معنى مرجوح، أليس هذا هو الذي يريد ابن تيمية نسبته إلى القائلين بالتأويل؛ إنه دائماً يصفهم بأنهم يحرفون آيات الله، ويعطلون معانيها، ويتبعون هواهم، وأنا كنت دائماً أتساءل: ترى كيف يستطيع ابن تيمية وصف جميع علماء أهل الحق الذين قالوا بالتأويل بهذه الأوصاف؟ كيف يستطيع واحدٌ منصف أن يفعل ذلك الفعل القبيح الذي يتسبب عنه إيذاء جماهير علماء الأمة؟ ولماذا يسكت أتباعه عليه عندما يتهم جِلَّةَ العلماء بهذه الأوصاف القبيحة؟

إن السبب الوحيد الذي أراه بدوري، هو أن ابن تيمية يتبع هواه، وهواه يتمثل هنا في تصوير مذهب القائلين بالتأويل بصورة غير الصورة التي يرتضيها هؤلاء، بل هي صورة يرفضونها ويخالفونها وينفونها، فإذا صوّر ابن تيمية مذهب خصومه بهذه الصورة القبيحة، ثم أقنع نفسه بأنهم فعلاً قائلون بذلك، فإنه يكون من السهل عليه تماماً بعد ذلك وصفهم بالتحريف والتعطيل واتّباع الهوى والشهوة، وأراه بعد ذلك ينسى أنه هو الذي اخترع هذه الصورة من مذهب سمّاه [مذْهَبَ التأويل] وليس هُوَ هُوَ.

وأما أصحابه وأتباعه فهم أضيع من العدل عند هيئة الأمم، وأجهل من البهائم إذا سئلت عن الثقوب السوداء. فهؤلاء قد ضيعوا أنفسهم منذ اللحظة التي ارتضوا فيها أن يكون مرجع معارفهم ابن تيمية، ولما قبلوا أن يفهموا أحوال الخصوم ومذاهبهم من كتبه، وعلى النحو لذي يريد لهم أن يفهموه.

والحقيقة الواضحة، أن ابن تيمية غير مؤتمن في نقل المذاهب، بل هو يتعمد تصويرها بغير معانيها خاصة عندما يردُّ عليها، ولذلك فقد ارتفعت الثقة به عندي منذ أخذت على نفسي أن أدقق النظر وراءه وأتعقبه في كتبه واستوثق مما يقول.

وما أسوأ الحال الذي صار عليه عندي!

وأما قوله إنّ التأويل إنْ أريد به ما يخالف ظاهره المختص بالخلق، واستثناؤه هذا الاحتمال. فذلك لا يدل على رفضه للتشبيه، وذلك لأنه يقول إن الكون في الجهات والأمكنة وحلول الحوادث والحدود والأعضاء وغير ذلك، لا تختص به المخلوقات، أي ليس هذا من الأوصاف المختصة بالمخلوقات، بل هي أوصاف يشترك فيها الخالق والمخلوق. وتعساً له من معنى يرتضيه وقولٍ يقتفيه.

القاعدة السادسة: قواعد عامة في الإثبات والنفي

يوضح ابن تيمية في هذه القاعدة ضوابطه الكلية التي يعتمد عليها في بناء مذهبه ومجادلة خصومه، وهو يحاول تأسيس التشبيه هنا بما يزعم أنه قواعد صحيحة، وسوف نراه هنا يصرح بما عزوناه إليه أكثر من مرة من أن مطلق التشبيه ليس منفياً، بل المنفي إنما هو التمثيل وهو التشبيه المطلق من كل الجهات، والحقيقة أن هذه العبارة توضح ركناً أساسياً من مذهبه بل هو عموده الذي يقوم عليه.

قال ابن تيمية ص٢٧١ :

"القاعدة السادسة: أن لقائلٍ أن يقول: لا بُدّ في هذا الباب من ضابط يُعرف به ما يجوز على الله مما لا يجوز، في النفي والإثبات إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز.

فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه أو مشارك له في الاسم، لزمك هذا في سائر ما تثبته.

وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له. ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقلٌ يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من هذا نفي التشابه من بعض الوجوه كما في الأسماء والصفات المتواطئة، ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسراً بمعنى من المعاني، ثم إن كل مَن أثبت ذلك المعنى قالوا إنّه مشبه، ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس من التشبيه." اهـ.

يمكن القول بأن هذه القاعدة بما احتوت عليه من معانٍ فاسدة وإن توهمها البعض صحيحة، من أخطر القواعد التي ذكرها ابن تيمية في هذا الكتاب، وذلك لأن ما تكلم عليه ابن تيمية ووضحه وأشار إليه هنا هو القواعد الأساسية التي يرتكز عليها فكره ومذهبه في هذا الباب، وسوف نركز الضوء والتحليل على كلٍّ من هذه المعاني الباطلة مع بيان وجه الخلل فيها فيما يلي.

لقد ذكر ابن تيمية في بداية كلامه أنه ما من شيئين إلا بينهما قدرٌ مشترك وقدر مميز، وهذه قاعدة عامة عنده، وأقصد بالعموم أي صدقها عند تطبيقها على الخالق والمخلوق، والمخلوق والمخلوق، فهي تعم كل شيئين، وقد يتوهم بعض الغافلين هنا أنه ما أراد بها إلا الكلام فيما بين المخلوق والمخلوق، فيكون معنى كلامه [ما من مخلوق إلا ويوجد بينه وبين غيره من المخلوقات قَدْرُ شَبَهٍ وقدرٌ مميز]، قد يتوهم بعض القراء إرادة ابن تيمية لهذا المعنى فقط، ولكنه وهم باطل لا يستند إلى أساس، لأن ابن تيمية يريد بها العموم بالمعنى الشامل للخالق والمخلوق، كما وضحناه سابقاً، وذلك أن سياق العبارة عامٌّ، ولذلك استخدم كلمة شيئين وهي مفرد شيء، الصادقة على كل موجود، ومعلوم أن الله موجود، وكذلك وضع هذه الكلمة في صورة التنكير ثم سبقها بالنفي لتعم جميع ما تَصْدُقُ عليه. ولو أراد المخلوقات فقط لقال بدل الشيءِ المخلوقُ، بل الحق الذي لا يُراءى فيه أنه إنما ساقها ليدرج فيها الخالق والمخلوق؛ لأن البحث الذي أوردها فيه إنما يبحث في ذلك، وأصل النزاع بينه وبين غيره أنهم يفردون الله تعالى بحقيقة متميزة ومغايرة لكل المخلوقات من جميع الجهات الحقيقية، وهو ينفي ذلك، فلذلك ساق هذه العبارة التي يعتبرها هو قاعدةً هنا.

إذن، وبعد بيان مراد ابن تيمية بهذه الكلمة، نستطيع أن نعرف لماذا لا يوافق ابن تيمية على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات، فكل من هذين المسلكين عنده غير سديد. لأن الأمر حقيقية فيه تشبيه وتميز، ففيه اشتراك واختلاف. **هذه هي حقيقة عقيدة هذا الرجل وهذا أصلها**، فالقول بالتماثل باطل، والقول بالاختلاف وعدم التشابه أيضاً باطلٌ عنده، وسبب البطلان هو وجود التشابه في قدرٍ معين بين الله تعالى وبين المخلوقات.

والحقيقة أن كلام ابن تيمية مجرد ادعاء لا دليل عليه، وسياقه لهذه القاعدة هكذا بلا مستند مغالطةٌ محضة وبناءٌ على الباطل، وإلا فمن أين يجب في العقل بل وفي الشرع أن كل شيئين موجودَين فلا بد من ثبوت قدر مشترك بينهما وقدر مميز، ولِمَ لا يجوز أن يوجد موجودان، بحيث تكون حقيقة كلٍّ منهما مخالفة أشد التخالف مع حقيقة الآخر، ولا يوجد أي قدرٍ وجودي مشترك بينهما.

إننا نعلم أن الإنسان لو ترك وهمه الحاكم والمتحكم في مثل هذه المباحث، لأدّاه وهمُه كما أدى بابن تيمية إلى التشبيه، والقول بقاعدة ابن تيمية الباطلة هذه، ولكننا نعلم أيضاً أن تحكيم الوهم في هذه المباحث غيرُ صحيح وباطل، بل هو مصادرة على المطلوب، إذ الحاكم فيها إنما هو العقلُ والمقطوعُ من الشريعة، لا ما يتوهمه البعض مقطوعاً به.

فالوهم أصلاً مبني على التشبيه، ولبُّ عمله هو المقايسة والتمثيل، ولذلك لا يمكن دخول مفهوم من المفاهيم في الوهم إلا بقياسه إلى غيره من المفاهيم؛ لأن الوهم إنما يتعامل مع صور المحسوسات، ولو تعامل مع المجردات والمفاهيم العقلية، فإنه قبلْ إدخالها في حظيرته يصوّرها ويشكّلها بصورة المحسوسات، ولذلك قلنا إن الذي يبني أحكامه في هذه المباحث العالية على الوهم يقع في المصادرة على المطلوب من حيث لا يدري، أو قل يدري.

بل إن التمايز والتغاير في الحقائق بين الخالق والمخلوق، هي القاعدة الكبرى التي يبني عليها أهلُ الحق أصولَ دينهم، بخلاف المشبهة الذين يبنون عقائدهم على التشبيه والاشتراك كما يفعل ابن تيمية.

والحق أن القاعدة التي ذكرها إنما تصح في مجال المخلوقات ذوات الحقائق المشتركة، وأما تطبيقها على الخالق المختار أيضاً فهو عبث وزيغ.

وابن تيمية مع قوله بالتشبيه إلا أنه لا يقول بالتماثل، وقد أوضحنا الفرق بينهما سابقاً، ولذلك فهو يرى أنه مع قوله بالقدر المشترك بين الخالق والمخلوق، فلا يلزمه أنه مماثل له من كل وجه.

ولكننا نقول له: إن القول بأنه يوجد اشتراك في الحقائق بين الله والمخلوقات ولو من جانب واحد، أمرٌ باطل وقول زائف، ونفيك لزوم التماثل لا ينجيك من الضلال والزيف والخبط. إذ إنَّ أصلَ القولِ بأنه يوجد قَدْرٌ مشترك، إنما قلتَ به لأنك قِسْتَ الغائب على الشاهد، وهذا محض تهافت.

وبناءً على هذه الكلمة التي نَفَثَها ابنُ تيمية هنا، تراه يقول في كتبه: إننا لم نرَ موجوداً إلا متحيزاً، فإذا كان الله موجوداً، فهو متحيز. ويقول: إننا لم نرَ موجوداً إلا متحركاً، فإن كان الله موجوداً فيجب أن تجوز عليه الحركة، ويقول: إننا لم نرَ موجوداً إلا في جهة، فإن كان الله موجوداً فيجب كونه في جهة. ويقول: إننا لم نرَ موجوداً إلا محدود الأطراف من سائر الجهات الست، فإن كان الله موجوداً فيجب كونه محدوداً من سائر الجهات الست.

ولهذا أيضاً يقول: إننا لم نرَ يداً إلا عضواً وجارحة، فإن قيل إن لله يداً، فيجب كون هذه اليد عضواً وركناً، والخاصية التي يتميز بها المخلوق هنا هي أن يده يمكن أن تقطع وتنخلع، ولكن الله لا يشارك المخلوق فيما هو من خواصه، ولذلك ينفي أن تكون يد الله جائزة الانخلاع. وهكذا قل في سائر المسائل والصور.

هذا هو نمط التفكير الذي يجري عليه ابن تيمية في سائر كتبه، وقد وَضَّحْتُ أصولَ ذلك في "الكاشف الصغير". وترى أيها القارئ الحاذق أن هذا الأسلوب مبني أصلاً على التشبيه، فالتشبيه عبارة عن أمرٍ مسلّم تسليماً عند ابن تيمية وليس مبرهناً عليه عنده، بل هو أمرٌ مفروض مقدّماً، وموضوعٌ وضعاً بلا دليل. وهذا هو عين الابتداع إن كنت تفهم ما يُقال.

وابن تيمية تراه يحاول أن يلزم الخصوم الذين ينفون التشبيه وهذا القدر المشترك من الحقيقية، بأنه يلزمهم هذا في القدر الذي يثبتونه، ولكن نحن قد بيّنا لك أنه لا يلزم المنزِّه

أن يوجد حقيقة مشتركة بين الخالق والمخلوق مطلقاً، ووضّحنا لك في مواضع سبقت أن الاشتراك الواقع ليس في الحقائق كما يتوهم ابن تيمية، بل في مجرد أحكام تنسب إلى الخالق كما تنسب إلى المخلوق، وهي عبارة عن أمور اعتبارية، ولا شك أن الأمور الاعتبارية تختلف النسبة فيها باختلاف الطرفين. فحتى حقيقة النسبة لا اشتراك حقيقياً فيها بين الله ومخلوقاته، وقد ضربنا لك مثالاً القدرة والعلم. فَقِسْ عليهما ما يماثلهما.

فلا يَلزم المنزهة من أهل الحق شيء من التشبيه، لا في الأمور التي أثبتوها كالقدرة والعلم، ولا يلزمهم شيء من التعطيل في شيء من الأمور التي نفوها كالجلوس والحدّ والجهة وغير ذلك.

وترى أيها القارئ البصير ابنَ تيمية في آخر كلامه كيف لم يستطع أن ينكر أن ما يثبته هو من معانٍ في حق الله تعالى كالحد والجهة واليد الركن وغير ذلك، هو حقيقةً تشبيهٌ من حيث المعنى والحقيقة، ولذلك نبّه على أن من قال بقوله، فإن المخالفين له يتهمونه بأنه مُشبهٌ، ولكنه يكتفي في الرد بالقول: "هذا ليس من التشبيه". ومجرد قوله هذا، لا يستلزم أنّ ما يعتقد به ليس من التشبيه فعلاً، بل هو تشبيه محض، ولكن إذا كان ابن تيمية لا يملك في إثبات مذهبه إلا مجردَ الادعاءِ والادعاءَ المجردَ عن الدليل، فهو أيضاً لا يملك في ردِّ ما ينسبه خصومُه له من تشبيه إلا النفي المجرد عن الدليل، فتراه دائراً في إثباته ونفيه على مجرد الادعاء العاري عن السند والدليل والبرهان، وهذا هو شأن المبتدعة.

وكم كان كثير من جهلة المجسمة يثبتون الجهة، فإن قال لهم أهل الحق والتنزيه: قولكم بالجهة يلزمكم عليه القول بالحد. فكان المجسمة والمشبهة يقولون: لا يلزمنا القول بالحد. فقولهم إنه لا يلزم القول بالحد عند إثباتهم الجهة، لا يكفي لنفي التلازم في نفس الأمر بين الجهة والحد كما تعلم، ولكنهم لا يملكون إلا ادعاء نفي التلازم.

وهؤلاء لما تبيّن لهم أن شيخهم الأكبر ـ أقصد ابن تيمية ـ يثبت الحدَّ، تفاجأوا أوّلاً ثم صاروا أخيراً إلى إثبات الحدِّ والجهة.

وقد تناظرت مع بعضهم قبل سنوات ، فألزمته أولاً بأن القول بالحدِّ باطل وأنه لا يجوز القول به على مذهب أهل السنة. فالتزم ذلك.

ثم وضحت له وأثبت له أن ابن تيمية يقول به. فتفاجأ وفتح فاه مدهوشاً مبهوراً ، وسلَّم في تلك الجلسة أنه يوجد عند ابن تيمية مشكلة ما.

ثم لما جلسنا مرة أخرى بعد شهرين أو ثلاثة ، قال من ضمن ما قال : لقد كنت أعتقد أن إثبات الحد مخالف لأهل السنة ، ولكن تبين لي بعد ذهابي إلى السعودية وسؤال بعض المشايخ - يعني من الوهابية هناك - أن إثبات الحد هو قول أهل السنة وأنه يجب القول به ، وها أنا الآن أقول إن لله حداً.

فهذا الجاهل المبتدع غيَّرَ عقيدتَه خلال شهرين أو ثلاثة من أجل عدم الالتزام بالحكم على ابن تيمية بأنه مخالف لأهل السنة. وكم يوجد غيره ممن يماثلونه في طريقة التفكير إن كان هذا تفكيراً.

وبعد ذلك سمعت أن هذا الجاهل قد انتدبه مشايخ السعودية ليكون [داعية إلى الله تعالى] في بريطانيا !!! وكثيرون من هم مثله.

وهكذا تلعب الدراهم بالعقول وتفعل فيها ما تفعل !!!!!

وابن تيمية يوهم في كلامه أن نفي التشبيه والخلاف في ذلك بين الناس ، أو قل بين المنزهة والمشبهة مجرد أمرٍ راجع إلى الاصطلاح !! وليس الأمر كذلك بل نفي التشبيه ورد في السنة وفي الكتاب بنصوص صريحة ، واتفق علماء الحق من السلف ومن تلاهم على نفي التشبيه ، إلا المجسمة والمشبهة ومن في قلبه زيغ وميل إلى الهوى.

ولذلك قال ابن تيمية ص٢٧٧ :

"فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم التشبيه والتمثيل كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك ، ثم يقول لهم أولئك : هبْ أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيهاً ، فهذا المعنى لم ينفه عقلٌ ولا سمع ، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية. والقرآن قد نفى مسمى المثل والكفء والند ونحو ذلك. ولكن

يقولون: الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفؤه ولا ندّه فلا يدخل في النص، وأما العقل فلم ينفِ مسمّى التشبيه في اصطلاح المعتزلة". اهـ.

ويجب أن يكون قد اتضح للقارئ في هذا الموضع أن ابن تيمية يحاول ـ بكل وسيلة يراها ـ التلاعبَ في أمر التشبيه ونفيه، وجعل التشبيه أمراً متنازَعاً فيه، ولا نص ولا دليل على نفيه، بل يدعي أن من نفاه فإنما ينفيه لمعنى معين يقصده هو، ولا يشترط كون هذا المعنى مخالفاً لما جاء بالشرع ولا يشترط أن يكون العقل نافياً فعلاً لهذا المعنى، ويدعي في نفس الوقت كما رأينا سابقاً أنه عندما يثبت التشبيه وهو الاشتراك في قدر من المعاني الحقيقية، فإن هذا غير مخالف للشريعة والنقل. ثم يدعي بعد ذلك أن بعض الفرق كالمعتزلة إنما نفت الصفات لئلا يلزمهم التشبيه، ولكن الحق أن هذه الصفات ثابتة، ولذلك فهم يتوهمون التشبيه فيما لا تشبيه فيه.

وهكذا إذا تتبعت كلامه ومعانيه التي يرميها هنا وهناك، رأيت رجلاً يحاول قدر استطاعته جعل المتفق عليه مختلفاً فيه ليوجد لنفسه مبرراً للخلاف، هذا هو شأنه في أغلب مسائله التي خالف بها العلماء وأهل الحق.

ولكن أسلوبه هذا غير مستقيم، ولا هو بصحيح، فلو كان مجرد الخلاف مصحِّحاً لبعض الأقوال ومبرِّراً لها، لصحح جميع الأقوال لا فرق. ولكن التصحيح لا يجوز الاعتماد فيه على مجرد وقوع الخلاف، بل على الأدلة القوية.

والمعتزلة عندما نفوا زيادة الصفات في الخارج على الذات، إنما فعلوا ذلك لما يلزم عنه من التركيب على تصورهم وفهمهم، وهم إنما كانوا يتكلمون في صفات المعاني، لا في الصفات التي يسميها ابن تيمية بصفات الأعيان، فإن هذه عين التركيب ونفسه، وإن كان قد وقع خلاف بين الناس هل يسمى إثبات الصفات المعاني تركيباً، فإنه لم يقع خلاف في أن إثبات الأعضاء والأركان والأدوات هو عين التركيب، ولذلك فإن الناس اتفقوا على أن كل ما يقع عليه مسمى التركيب فهو باطل ومنفي عن الله تعالى،

واختلفوا بعد ذلك في بعض المصاديق هل هي تركيب أم لا ، فمن صحّ عنده أنها تركيب نفاها ، ومن لم يثبت عنده ذلك أثبتها.

ولذلك لما لم يفهم المعتزلة من زيادة الصفة إلا معنى التركيب نفوا زيادة الصفات وقالوا بل الصفات عين الذات. وأما السادة الأشاعرة فقد انتفى عندهم التلازم بين الزيادة وبين التركيب ، ولذلك قالوا بزيادة الصفات مع نفيهم للتركيب.

ولم يقل أحد من أئمة المسلمين المعتد بقولهم إن التركيب نفسه ثابت لله تعالى وأن عين الأجزاء والأبعاض ثابتة ، وأن الله تعالى موصوف بها ، فهذا القائل لا يُعد من علماء أهل الحق ، وهكذا فعل ابن تيمية ، فقسّم الصفات إلى صفات معانٍ وصفات أعيان ، وتناسى أن ما سماه صفات أعيان هو عين التركيب والتشبيه الذي لم يختلف اثنان في وصفه بذلك. وادعى ابن تيمية فوق ذلك أن هذا وإن كان تشبيهاً إلا أنه غير منفي عن الله.

وهذا القول الذي تبناه ابن تيمية خروج عن محل الاتفاق ، وهو اختراع أمر لم يكن إلا عند المبتدعة ، ثم هو لا يقتصر على ذلك بل يدعي أن هذا هو ما كان عليه السلف وجاءت به النصوص ، وأنه لا يفهم غيره من النصوص ، فكان فوق ابتداعه مغالِطاً صريحاً.

إذن فهو عندما يحتج بخلاف البعض على الآخرين ، فإنه لا يكون مصيباً في ذلك ، لأن الاحتجاج إنما يكون بموضع الاتفاق لا الاختلاف.

بل هو فَعَلَ هنا أمراً أعظم من ذلك ، فقد احتج باختلافهم لا في نفس المعنى ، لأنهم اتفقوا على نفي التشبيه حيثما صدق ، بل هو احتجّ باختلافهم في بعض المصاديق ، أي أنهم اختلفوا هل الصفات المعاني تركيب أم لا ، وهو احتج بعين ذلك الاختلاف على تصحيح القول بالتشبيه لعدم اتفاقهم في هذا المصداق. وهذه الطريقة غريبة جداً وفيها من المغالطة الشيء الكثير. فلتتأمل فيما قلناه هنا ، فلن تجده في موضع آخر.

والناس لو اختلفوا في أن هذا تشبيه أوْ لا ، غير اختلافهم في أن التشبيه حق أو لا ، وخلافنا مع ابن تيمية من النوع الثاني لا الأول. فهو خلاف أصلي لا فرعي ، لأن الخلاف في أن هذا المصداق يصدق عليه المفهوم المتفق عليه أو لا يصدق ، غير الخلاف في صحة أصل المفهوم والمعنى ، فالثاني اختلاف أصلي والأول لا. وهذه قاعدة عظيمة يتبين بها أصل عظيم من أصول الخلاف بين المسلمين ، وضابط عظيم للفرق بين الأصول والفروع.

وبعد ذلك كله ، يدعي ابن تيمية أن الشرع إنما جاء بنفي التمثيل ولم يأت بنفي التشبيه ، وكلامه غير صحيح بل باطل ، فإن الحديث صح في سبب نزول سورة الإخلاص بأن الله تعالى ليس له شِبْهٌ ولا عدل. فهذا فيه نص صريح بنفي الشبيه والشبه لا مجرد المثيل.

وأما القرآن ، فإن قوله تعالى: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ ليس قاصراً على نفي المثيل بل هو أعم من ذلك حتى ينفي المكافئ شبيهاً كان أوْ لا.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ فالنفي لم يتسلط على المثل كما يتوهم ابن تيمية بل إنه تسلط على الكاف ، وهي وضعت أصلاً للتشبيه لا للتمثيل. فالآية نص صريح آخر على نفي التشبيه في القرآن.

فكيف يدعي هذا الرجل أن التشبيه لم يأت نصٌّ بذمِّه؟! وَلِمَ لَمْ يلتفت في هذا الموضع إلى الكثير الكثير من أقوال السلف التي نفت التشبيه وذمت المشبهة بجميع أصنافهم وألوانهم ومراتبهم.

وردّ ابن تيمية بعد ذلك على الدليل الذي يستند إليه النافون للجسمية وذلك في قوله ص٢٨٣ :

"وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم ، والأجسام متماثلة والمثبتون يجيبون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولى وتارة بمنع المقدمة الثانية ، وتارة بمنع كلٍّ من المقدمتين ، وتارة بالاستفصال ، ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قولٌ

باطلٌ سواء فسروا الجسم بما يشار إليه أو بالقائم بنفسه أو بالموجود، أو بالمركب من الهيولى والصورة ونحو ذلك، فأمّا إذا فسروه بالمركب من الجواهر الفردة على أنها متماثلة، فهذا مبني على صحة ذلك وعلى إثبات الجوهر الفرد وعلى أنه متماثل، وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك." اهـ.

وهذا الكلام عبارة عن مثال آخر يوضح لك كيف يغالط ابن تيمية عندما يناقش خصومه، بل إنه في أغلب كلامه كذلك يقع في المغالطات والأوهام.

فالنافون ليسوا كلهم ممن يقول إن إثبات الصفات مستلزم للجسمية، وقد ذكرنا ذلك سابقاً، بل إن أهل الحق يفرّقون بين الصفات المعاني وما يسميه ابن تيمية بصفات الأعيان، فالقسم الثاني مستلزم بلا شك للجسمية، وأما الأول، فلا يستلزم عند أهل السنة لا التركيب ولا الجسمية. وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات المعاني أيضاً بناءً على ما تقرر عندهم من استلزامها للتركيب.

وأما أن الأجسام متماثلة في تمام ماهيتها، فهذا صحيح قطعاً، لأن الجسم هو المتحيز الطويل العريض العميق، وهذا القدر من الحقيقة الجسمانية متفق عليه عند أغلب المتكلمين، فكل ما تحقق فيه هذا المعنى فهو جسم عندهم، وما كان جسماً فما جاز عليه لذاته يجوز على كل الأجسام، وهذا حكم قطعي لا مجال للتوقف ولا للشك فيه، وأما ذكر ابن تيمية لمصداق الجسم وتعينه وقوله إن الجسم إن كان مركباً من الهيولى والصورة أو من الأجزاء المفردة، فلا يستلزم ذلك التماثل لما ذكره، فما ذكره مردود، ثم إن الجسم مهما كانت حقيقته سواء كانت هيولى وصورة أو جواهر فردة، فهو متساوٍ في هذه الحقيقة مع كل الأجسام الأخرى.

وأيضاً نقول: **إن الواجب الحق يستحيل قطعاً أن يكون مؤلفاً ومركباً من الهيولى والصورة أو من الجواهر الفردة مطلقاً لا عند المتكلمين ولا عند الفلاسفة**، وسبب استحالة ذلك ليس هو مجرد الجسمية بل هو التركيب. لأن كل جسم مركبٌ، ولا يهم من ماذا يتركب، فمجرد التركب قادح في الأمر، فإذا انضم إليه بعد ذلك التركيبُ من هذه الأجزاء أو تلك كان ظهور البطلان أوضح وأشد وأقوى.

ولا يتوقف بطلان كون الله جسماً على تحرير الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في تحقق الجسم وأجزائه الخارجية ما هي، فمهما كانت حقيقتها، **فيستحيل** عند الجميع كون الله جسماً.

وأيضاً نقول: إن الأجسام متماثلة الحقيقة سواءً قلنا بالهيولى والصورة، أو بالجواهر الفردة وليس الأمر كما يُصَوِّره ابن تيمية من انتفاء التماثل على حال دون حال.

وأما قوله إن الجسم يمكن أن يفسر بما يشار إليه، فهذا تفسير باللازم كما لا يخفى، وكذلك قوله بأنه يمكن أن يفسره البعض بالقائم بنفسه أو بالموجود، فهذان التفسيران غير صحيحين لأنهما أعم من الجسم، فيشبه الأمر كما لو قلنا: ما الإنسان؟ فقال المسؤول: الإنسان هو الحيوان. فظاهر أن هذا تفسير باطل؛ لأنه ليس كل حيوان إنساناً بل يتنوع أنواعاً، وكذلك تقول: تفسير الجسم بالقائم بنفسه أو بالموجود تفسير غير صحيح، ولم يقله إلا بعض المجسمة كالكرامية، وسبب بطلانه أنه لا يمنع غير الجسم من الدخول في التعريف؛ لأن بعض الموجودات ليست أجساماً، وبعض القائم بنفسه ليس جسماً، هذا عندنا وأما عند ابن تيمية فهما تعريفان صحيحان، لأن كل موجود جسم ويصدق هذا على الله تعالى، وكذلك كل قائم بنفسه فهو جسم، ويصدق هذا على الله تعالى.

فيتبين لك أيها القارئ مدى المغالطات التي أودعها ابن تيمية في هذه الفقرة، وهذا هو شأنه دائماً، ولو أردنا أن نبين جميع أغلاطه ومغالطاته لما كفانا العمر، ولكنا نقتصر على بعض الأمثلة ليتبينه الذكي الفؤاد ويزداد طالب العلم بصيرة وفهماً فيقيس بعد ذلك ما لم نذكره على ما بيناه.

وبناءً على ما مضى من معنى التشبيه الذي يقول به ابن تيمية، فإنه يعترض على من يقول إنه لا يشترط في الموجود لكي يوجد أن يكون مشابهاً لغيره من وجه، بل يمكن تحقق موجودين متمايزين تمايزاً تامّاً في الحقيقة. فابن تيمية لا يرضى بذلك، بل يقول

ص٢٨٤ : "ولهذا يقول هؤلاء إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه، واكثر العقلاء على خلاف ذلك" اهـ.

يقصد: أن أكثر العقلاء يقولون ما من شيئين إلا ويوجد بينهما وجه شبه، وهكذا هي الحال بين الخالق والمخلوق، بل كلامه في هذا الكتاب دائر على هذا المعنى، ونحن بينا بطلانه أكثر من مرّة. ولذلك قال في ص٢٨٧ : "وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما ينفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد، **إذ ما مِن شيئين إلا ويشتبهان من وجهٍ ويفترقان من وجه**" اهـ، وهذا تأكيد للمعنى الذي نسبناه إليه.

ورجوع ابن تيمية في الاستدلال على هذا المعنى بما نطلقه على المخلوقات من أسماء مشتركة كالوجود والقدرة والعلم، دليل آخر على جهله بحقائق الأمور وعدم تمكنه من دقائق هذا العلم، وأما نحن فقد وضحنا كيفية الرد على ذلك الادعاء وبيان بطلانه في مواضع سابقة.

ولا يَهُولَنّك أيها القارئ الكريم أن تسمع ابن تيمية يقول ص٢٩١ : "فإذا نفى القدر المشترك مطلقاً لزم التعطيل التام" اهـ، فلا يلزم التعطيل مطلقاً بل ننفي نحْن القدر المشترك ونبقى منزهين لله تعالى، وإن لم نملك صورة عن حقيقته كما هو، لأن ذلك مستحيل في حقنا، فلا يعلم الله إلا الله ولا يحيط به إلا هو، ولا تعطيل لازم على مذهبنا بل هو كمال التنزيه. بل الحقّ الذي لا محيص عنه هو أن إثبات القدر المشترك يستلزم التشبيه وهذا بيّن، ولهذا ينفي أهل الحق وجود قدر مشترك من الحقائق الخارجية بين الخالق والمخلوق.

وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام على طرق النفي من القاعدة السادسة التي قررها ابن تيمية، ووضحنا ما تخلل كلامه من خطلٍ وزيف وأغلاط، وسوف نبين الآن ما يقوله في طرق الإثبات.

طرق الإثبات

مع أن المعتمد عند ابن تيمية هو الإثبات ولو كان بوجه شبه كما قرره سابقاً، إلا أن عنده بعض القواعد والضوابط التي يضبط بها طرق إثبات الصفات لله جل وعز، قال في ص٣٠٧: "وأما في طرق الإثبات، فمعلوم أيضاً أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه **إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف سبحانه من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى** مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه كما لو وصفه مفترٍ عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه... إلخ".

ثم قال: "فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع فما جاء به السمع أثبته دون ما لم يجيء به السمع.

قيل له: أولاً: السمع هو خبر الصادق عن ما هو الأمر عليه في نفسه فما أخبر به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبر عنه والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمر وإن لم يرد به السمع إذا لم يكن نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينفِ هذه الأمور بأسمائها الخاصة فلا بُدَّ من ذكر ما ينفيها من السمع وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها كما لا يجوز إثباتها..".

وقال: "وقد يُعَبَّر عن ذلك بأن يقال: لا بدَّ من أمرٍ يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله كما أنه لا بُدّ من أمر يثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافياً كان مخبراً عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا وهذا.

فيقال: كل ما نافى صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه، فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر، فإذا علم أنه موجود واجب الوجود بنفسه وأنه قديم واجب القدم علم امتناع العدم والحدوث عليه، وعلم أنه غني عما سواه." اهـ.

وقال: "وبالجملة، فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنى وصفات الكمال ما قد ورد، فكل ما ضادّ ذلك فالسمع ينفيه كما ينفي عنه المثل والكفء، فإن إثبات الشيء نفي لضده ولما يستلزم ضده، والعقل يعرف نفي ذلك كما يعرف إثبات ضده فإثبات أحد الضدين نفي للآخر ولما يستلزمه، فطرق العلم بنفي ما ينزه عنه الرب متسعة لا يحتاج فيها إلى الاقتصار على مجرد نفي التشبيه والتجسيم، كما فعله أهل القصور والتقصير". اهـ.

يقول ابن تيمية إن مجرد نفي التشبيه مع الإثبات لا يصح أن يكون ضابطاً في هذا الباب، إذ يؤدي ذلك ببعض الناس إلى إثبات النقائص التي لا تجوز مطلقاً على الله تعالى مع قولهم بنفي التشبيه، وهؤلاء يحسبون نفي التشبيه هنا كافياً وهو ليس كذلك، فهم لو قالوا: نثبت لله تعالى جوعاً ليس كجوعنا، فهذا عين النقص، ونفيهم للشبه بين جوعنا وجوعه تفاهة وسفاهة منهم كما هو ظاهر.

وهذا الكلام الذي يقوله ابن تيمية هنا صحيح، ونادراً أن أرى كلاماً صحيحاً يصدر من فيه.

ولكن لا بُدّ من أن أقول هنا إن بعض أتباعه ومن ينتسبون إليه في هذا العصر وقعوا فيما نبّه هو عليه، فقالوا إن الله تعالى يمرض لا كمرضنا، وقد سمعت هذه الكلمة من أحد من تصدّى منهم للتدريس والمشيخة، ووبخته وعنفت عليه لما قالها. ولكنه لجمود عقله ما إخاله ظنّ إنكاري عليه إلا تعصباً مني لرأيي، وهكذا هم هؤلاء المجسمة.

وابن تيمية يقرر في الفقرة الثانية، أن المعيار في الإثبات هو الورود في النقل فما ورد أثبتناه، وما لم يرد فلا يجوز نفيه؛ لأنه يمكن أن يكون ثابتاً مع عدم ورود ثبوته في النقل، ولا يجوز نفي ما لم يَرِدْ إلا إذا ورد النص بنفيه على التعيين، وهكذا قال الشارح في ص٣١٠:

"ومن المعلوم أن النصوص لم تنف الأكل والشرب والبكاء والحزن ونحو ذلك بأسمائها، وإلا فلا يجوز الحكم بنفيها كما قلتم لنا بأنه لا يجوز إثباتها لله." اهـ. هذا هو ما فهمه الشارح من كلام ابن تيمية، ولكن لا يخفى على العقلاء أن نحو الأكل والشرب

والجوع هي في ذواتها نقائص وأدلة على النقص، ولا يتوقف العاقل في نفيها إلى مجيء النص الخاص بنفيها. ومن قال ذلك فإنه ينزل عن رتبة العقلاء، ويترك عقله.

وابن تيمية يقول إن السمع لم ينف هذه الأمور بأسمائها، ولذلك فلا يجوز نفيها ولا يجوز إثباتها بعينها. وكلامه هذا باطل؛ لأن هذه الأمور نقائص قطعاً، وإذا عرف العقل كون الشيء نقصاً، فهذا كافٍ عند أهل الحق لوجوب ـ لا لجواز ـ نفيه بمجرد العقل. ولا يتوقف حكم العقل بنفيه على مجيء نصٍّ خاصٍّ كما يريد ابن تيمية.

ثم يقترح ابن تيمية ضابطاً بالإضافة إلى النصوص فيقول في ص٣٠٩: "كل ما نافى صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه" اهـ، وهذا ضابط جيد وقد صرَّح علماؤنا من الأشاعرة به كما نبهناك سابقاً، ولكن الخلاف مع ابن تيمية إنّما يقع في ما هو معيار النقص والأمر المنافي للكمال، فهو يقول إن الحيز ليس منافياً للكمال، ونحن نقول بل هو مستلزم للنقص، وهو يقول إن الحركة غير منافية للكمال، ونحن نقول بل هي متضمنة للنقص... وهكذا يقال بالنسبة للأعضاء والجهات وحلول الحوادث وغيرها، مما يراه ابن تيمية عين الكمال، ونراه نحن منافياً للكمال.

والسؤال الذي يتوجه على قول ابن تيمية هذا، هو: بما أن الحركة لم تَرِدْ لا في كتاب ولا في سنة فلم جوّزت لنفسك إثباتها؟

وبما أن حلول الحوادث كذلك لم تَرِدْ في نقلٍ مطلقاً، فلِمَ صححت لنفسك القولَ بحلول الحوادث بذات الله تبارك وتعالى؟

وهكذا نسأله عن الحيز والجهة والأركان والأعضاء التي يسميها صفات أعيان.

فكل هذه الأمور لم تَرِدْ، وهي تشبيه بالمخلوق، ونحن نقول إنها نقائص منافية لكمال الله تعالى، ومع ذلك نرى ابن تيمية يثبتها لله جل وعزّ، ويعتبر إثباتها من أصول الدين ومن العلامات الفارقة بين أهل البدعة وأهل السنة كما يدعي كذباً. ولكننا نقول ـ من أجل كل ما سبق ـ بنفيها.

فمن الذي يتمسك بالقواعد وبالكتاب والسنة؟ هل هو ابن تيمية المخالف لها بنصه أم هم علماؤنا الذين يتهمهم ابن تيمية بكل أمر قبيح مغالطةً منه ومجرد تعصب لمذهبه، وبدون وجه حق؟

إن الحقيقة الواضحة لدينا هي أن ابن تيمية يخالف الكتاب والسنة والعقل مخالفةً صريحة عندما يقول بمذهبه هذا.

ونحن لا نقول إن ابن تيمية يقول إن الله يأكل ويشرب، لا، بل هو ينفي ذلك، ولكن السبب الذي من أجله ينفي ابن تيمية ذلك هو أن في الأكل احتياجاً إلى الغير وهذا صحيح، وأيضاً لأن الآكل والشارب يجب أن يكونا أجوفين فقال ص٣١٣: "والآكل والشارب أجوف، والمصمت الصمد أكمل من الآكل والشارب".أ.هـ، ولذلك فهو يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ ص٣١٣: "والصمدُ الذي لا جوف له، ولا يأكل ولا يشرب".أ.هـ. وتفسير الصمد بأنه لا يأكل ولا يشرب هو تفسير باللازم البعيد، ولكن ابن تيمية يختاره لأنه متناسقٌ مع مذهب التجسيم الذي يقول به، وهو يفضله على تفسير سائر العلماء للصمد بقولهم: "هو المصمود إليه بالحوائج"، أي الذي يحتاجه الآخرون ولا يحتاج هو إلى أحد، فهذا هو التفسير الصحيح للصمد الذي هو صفة لله تعالى، وما أبعد ابن تيمية عن الحق عندما قال بما قال به، ولكن الذي أدّاه إلى ذلك هو تعصبه لمذهبه.

ثم ينفي ابن تيمية "أن يكون الله تعالى من جنس المخلوقات ولا الملائكة ولا السموات ولا الكواكب..... ولا غير ذلك، بل يعلم أنّ حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق".أ.هـ، ونحوه نفيه في ص٣١٦: "قول المشبهة الذين يقولون بصر كبصري".أ.هـ، فهو نفي لقول القائلين بالتماثل وليس نفيها لمطلق التشبيه، وإن أطلق عليه اسم التشبيه هنا، فهو من باب إطلاق اسم العام على الخاص. وقد يفرح بعض الناس من أهل الحق بهذا الكلام، يحسبون أنه ينفي التشبيه، ولكن نلفت نحن أنظارهم إلى أنه لا ينفي به إلا المماثلة والمجانسة التي بها يحصل التماثل، وقد ذكرنا نحن سابقاً الفرق بين التشابه والتماثل. فيعود كلام ابن تيمية مؤكداً جميع ما نسبناه إليه ثابتاً على مذهب التجسيم.

القاعدة السابعة: السمع والعقل

ذكر الشارح أن هذه القاعدة غير موجودة في أغلب النسخ المتداوَلة، فهذه لا تحتوي إلا على ست قواعد وهي التي مضى الكلام عليها، ثم قال إنه لم يرغب في شرحها؛ لأن زبدة ما فيها مذكورٌ في ما مضى من القواعد. ولكن بما أن محققَ الكتاب ضمّها في هذه النسخة فإننا سوف لن نهملها كلياً، بل سوف نعلق على أهم المواضع فيها لكي لا يعرى كلام ابن تيمية في موضعٍ منه عن النقد.

يقول ابن تيمية إن كثيراً مما دلّ عليه السمع يدلّ عليه العقل أيضاً، ونحن نعلم أن علماء الأشاعرة قد نصوا على ذلك، بل إنهم أسسوا كتبهم في علم الكلام على ذلك، وهم لم يرفضوا السمع ولم يلووا عنقه كما يوهم بل يصرِّح ابن تيمية في كثير من كلامه، ولكن هذا الرجل إنما يتكلم على هذا المعنى مريداً أمراً واحداً فقط، وهو الادعاء بأن ما يقول به من تشبيه وتجسيم وإثبات للحد والجهة وحلول الحوادث وغيرْ ذلك، كل ذلك لا يخالف العقل، ويدعي أن السمع قد جاء بذلك وأثبته، وهذه هي الجهة التي يريد إثباتها وادعاءَ صحتِها في سائر كلامه. ولكنا نعلم أن سائر ما يدعيه ابنُ تيمية من معانٍ جسمية لم يَرِدْ إثباتها في كتاب ولا سنة، ولو كانت ثابتة، فإن مُنْزِلَ الكتاب الذي تكلم على نفي الولد والصاحبة والوالد والبخل عن الله تعالى، ليس بعاجز عن أن يثبت الجهة والحيز والمكان والأعضاء وحلول الحوادث بذاته، لا بل إن مجرد عدم ذكر هذه المعاني صراحة، مع النص العام الكلي على عدم مشابهة الله تعالى لشيء من خلقه كافٍ في نفي جميع ما يدعيه ابن تيمية. ولكن الذي غرق في بحر التجسيم والتشبيه كيف يدرك ذلك.

وأما قوله ص٣٢٣: "ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم لظنهم أن العقل عارضَ السمع وهو أصله فيجب تقديمه عليه" اهـ، فهو قول غير

صحيح ؛ لأنه لا يُوجَدْ أحدٌ من أهل الحق يرضى أن يردّ ما ثبت قطعاً معناه بالكتاب والسنة ، ولكنهم إنما يَرُدّون ما ادّعى المبتدعة من المجسمة وغيرهم أنه ثابت بالكتاب والسنة ، فعندما يقول ابن تيمية مثلاً إن الله له حيز ومكان وجهة معينة ، وأن ذلك ثابت بالكتاب والسنة ، يقول علماؤنا من أهل الحق رادِّين على ما نسبه ابن تيمية إلى الكتاب والسنة : هذا المعنى باطل وغير مفهوم من الكتاب والسنة ، بل سائر النصوص لا تدل عليه ، بل إن هذه المعاني إنما تظهر لك بوهمك وبفهمك الفاسد ، فَنِسْبَتُها إلى السمع والنقل غيرُ مسلمة ، كيف ونحن نقرأ الكتاب والسنة ولا يظهر لنا ما ظهر لك ، ولو كان هذا المعنى مأخوذاً منها لظهر.

فإذا قيل لابن تيمية نحو هذا الكلام ، يسارع باتهام مخالفيه بأنهم ينكرون ما جاءت النصوص بإثباته ، وإنما أنكر هؤلاء ما أثبته هو للنصوص ، ولكنه يقلب الأمور في أكثر أحواله.

وأما مسألة العقل والنقل وتعارضُهُما ، فقد بينا تفاصيلَها في غير هذا الموضع ، ولكن حاصلُها أن علماءَ أهلِ الحق يقطعون ويجزمون أنه لا يوجد تعارضٌ بين المعاني الثابتةِ على سبيل القطع بالعقل ، وبين المعاني الثابتةِ على سبيل القطع بالنقل ، وأن تعارضَ القطعيات مستحيلٌ وباطل ، ولا يتوهم إلا مغالطة. وأما إذا تعارض قاطع سواءً كان عقلياً أو نقلياً مع غير قاطع ، فإن القاطع هو المقدَّم والمأخوذ به والمعتمد عليه. وفي تعارض الظنيات فيرجح ما هو راجح.

وهذا القول لا ينبغي لعاقل مخالفته. ولكن ابن تيمية لا يورد قولهم على وجهه ، بل إنه دائماً يوهم قُرَّاءَه أن هؤلاء يخالفون المعاني التي أثبتتها النصوص الشرعية بمحض عقولهم وتوهماتهم. ولذلك فإننا لم نجد حتى الآن ناصحاً من أصحابه يفهم قول

الأشاعرة على حقيقته. وهذا يؤكد ما قلناه من أن ابن تيمية لا يُعتمد عليه لا في نقل مذهبٍ ولا في الرد عليه.

وقد نص أهل الحق على أن بعضَ الصفات يُدرك ثبوتُها لله تعالى بالعقل، وبعضها لا يدرك بالعقل، بل إذا جاء النقل به سلمناه، وإلاّ رددناه، لأنه لا يجوز لنا القول في ذات الله تعالى إلا بالعلم.

وأما الاعتماد في إثبات الصفات لله على مقايسة بين الخالق والمخلوق فغير صحيح، وذلك كأن نقول مثلاً: "إن كل صفة كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أولى" كما يقول ابن تيمية، فقد سبق بيان بطلان هذه القاعدة، لأن ما هو كمال للمخلوق قد يكون نقصاً للخالق، بل القاعدة السليمة أن كل صفة كمال محض فالله تعالى يتصف بها. وأمّا النظر إلى المخلوق ومعرفة صفات كماله، ثم القول إن هذه الصفات ثابتة لله، فهذا عين التشبيه والتجسيم.

وكذلك، لا يُقبل القولُ بإثبات صفات الله بالاعتماد على التضاد، كأن نقول: إذا بطل الاتصاف بهذه الصفة فالاتصاف بضدها واجب، وهذا الطريق من الاستدلال باطل لأن المتضادين يجب اشتراكُهُما في جنسٍ أعلى كما ذكرنا فيما مضى، والله تعالى لا جنس يجمعه مع غيره، فإذا قلنا إن الإنسان يمكن أن يكون فوق ويمكن أن يكون تحت، وكونه تحت نقص. فلا يصح أخذ ذلك وتطبيقه على الله تعالى بأن نقول: إذا كان كون الله تحت نقصاً فيجب كونه فوق في جهة الفوق. فهذا النوع من الاستدلال يتضمن التشبيه أيضاً كما لا يخفى.

ولكن إذا دار الأمر بين النقيضين فيجب القول بإثبات جانب الكمال لاستحالة ارتفاع النقيضين.

وابن تيمية يدعي أن التضاد، والعدم والملكة، تُنْسَبُ لها نفس الأحكام الثابتة للمتناقضات، وهذا يدل على قصر نظره وتلبيسه في كلامه على السذج من الناس، فيوجد فرق كبير بين تقابل الضدين وتقابل النقيضين كما ذكرنا سابقاً، ولذلك قال في

ص٣٣٠: "وغاية فرقهم أن يقولوا: إذا قلنا هو إما بصير وإما ليس ببصير كان إيجاباً وسلباً، وإذا قلنا إما بصير وإما أعمى، كان ملكة وعدماً. وهذه منازعة لفظية، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء".أ.هـ. هذا هو ما يدعيه ابن تيمية، وكلامه مجرد تلبيس على القارئ، وإلا فهو يعلم تماماً أن قولنا "لا بصير" أعم من قولنا "أعمى"، فنفي البصر مطلقاً أعمُّ من إثبات العمى، لأن العمى كوصفٍ لا يثبت إلا لما استحق الاتصاف بالبصر ثم منع مانع من تحقق البصر فيه، وبناءً على ذلك فالعمى هو وصف وجودي، وأما نفي البصر، فيصح مطلقاً على كل أعمى، وعلى كل من لا يتحقق فيه البصر أصلاً، ولذلك يقال الجدار لا يبصر، ولا يقال الجدار أعمى حقيقة، ولو كانا متساويين في المعنى كما ادعى ابن تيمية لجاز القول بأن الجدار أعمى إطلاقاً حقيقياً.

وأما ما ذكره ابن تيمية في الوجه الرابع فقال في ص٣٣١: "المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحوها أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي والأعمى. وحينئذ فإذا كان الباري منزهاً عن نفي هذه الصفات، مع قبوله لها فتنزيهه عن امتناع قبوله لها أولى وأحرى؛ إذ بتقدير قبوله لها يمتنع منع المتقابلين، واتصافه بالنقائص ممتنع، فيجب اتصافه بصفات الكمال، وبتقدير عدم قبوله لا يمكن اتصافه لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص، وهذا أشد امتناعاً، فثبت أن اتصافه بذلك ممكن، وأنه واجب له وهو المطلوب، وهذا في غاية الحسن." اهـ. فهو باطل.

وقبل بيان وجه بطلانه، يجب أن نمهد لذلك تمهيداً.

إن لكل شيء حقيقة هو بها هو، أي أن كل شيء يتميز بحقيقته عن غيره، ويتميز غيرُه عنه بحقيقته أيضاً، فالخشب إنما كان خشباً لنفس ذاته، والحديد إنما كان حديداً لنفس ذاته، وكذلك الإنسان يتميز عن غيره من الموجودات بعين إنسانيته، والملائكة يتحققون بنفس حقيقتهم الملائكية، والملاك من حيث هو ملاك لا يمكن أن يكون إنساناً، وكذلك الإنسان من حيث هو إنسان لا يمكن أن يكون ملاكاً، والخشب من حيث هو خشب لا يمكن أن يصير حديداً، وهكذا. فلكل شيء حقيقة خاصة.

ومعنى قولنا إن الإنسان لا يمكن أن يكون ملاكاً، أي ليس في الإنسان قابلية أن يكون ملاكاً، وكذلك الملاك لا قابلية فيه ليصير إنساناً حال كونه ملاكاً، وذلك ما يسميه علماء الكلام قاعدة الهوهوية، أي قاعدة أن الشيء هو هو وليس غيرَه، وهي ثابتة لاستحالة اجتماع الضدين وارتفاع واجتماع النقيضين.

وعدم وجود قابلية في الإنسان لكي يصير ملاكاً، من هذه الجهة، لا يستلزم النقص، ولا يلزم عنه عدم الكمال، فليس شرط الكمال قبول كل شيء أو أي شيء، بل الكمال لازم للذات من حيث هي هي، لا من حيث قبولها للأشياء ولنا أن نقارن بين حقيقة الإنسان والملاك فنقول: أيهما أكمل؟ ولكن ليس لنا أن نقول إن من شرط الكمال أن يكون الملاك قابلاً لأن يصير إنساناً حال كونه ملاكاً، أو نقول إن من شرط الكمال أن يقبل الإنسان أن يصير ملاكاً حال كونه إنساناً.

فإن هذا قول غير صحيح وقول فاسد.

فليس من شرط الكمال قبول كل الأشياء، ولا الصيرورة ككل الأشياء، وهكذا بناءً على ذلك، لا يقال إن الخشبة لكي تكون كاملة يجب أن تقبل الصيرورة إلى الحديد حال كونها خشباً؟ فهذا قول متهافت.

وبناءً على ما مضى، نقول: إن الله تعالى له حقيقة هو بها إله، وهذه الحقيقة، تتصف بصفات ويمتنع اتصافها بصفات أخرى، وامتناع اتصافها ببعض الصفات هو من حقيقة كونه إلهاً، فالإله مثلاً من حيث كونه إلهاً يستحيل قبول صفة من صفات الإنسان، أو غير الإنسان من المخلوقات، وحتى لو كانت هذه الصفة المفترضة كمالاً للإنسان، فلا يوجب ذلك وجوب صحة اتصاف الله تعالى بها، لأننا قلنا إنه ليس كل كمال للمخلوق فالله يتصف به، بل نقول كل كمال محض لائق بالله تعالى فهو واجب له.

وأيضاً نقول:

إن ابن تيمية عندما يتكلم في هذه المباحث، فإنه يضرب أمثلة هي محل اتفاق بينه وبين خصومه، ولذلك يتكلم عن أمثلة من الصفات نحو الحياة والعلم والقدرة

والكلام، والحقيقة أن هذه الصفات محل وفاق مع الأشاعرة الذين يوجه خطابه أساساً إليهم كما هو حال أصحابه في هذا الزمان، وما كان محل وفاق لا يجوز أن يستخدم للإفحام والجدال. بل إن القاعدة التي يدعي صحتها يجب أن يبرهن على أنها مطردة ومنطبقة على ما يدعيه هو وينفيه خصومه.

والمقصود من هذا الكلام أن ابن تيمية يريد إثبات الأعضاء والأركان لله تعالى، ويريد إثبات حلول الحوادث في ذاته جل شأنه. والأشاعرة ينفون ذلك كلّه. فالواجب على ابن تيمية بيانُ أن القاعدة التي يذكرها تنطبق على هذه المواضع، ولا يصح له أن يقول إننا بهذه القاعدة نثبت وجوب اتصافه تعالى بالعلم والقدرة، ثم يقيس بناءً على ذلك الأمور التي وقع النزاع فيها. بل الواجب عليه إثبات انطباق القاعدة واطراد إجرائها على مواضع النزاع. وهذا ما لم يفعله حتى الآن. بل كل ما يورده هو مجرد ادعاء أن هذا مثلُ ذاك، فإذا جاز هذا صحّ ذاك، وهذا قول ساذج وطريقة باطلة في الاستدلال.

ونحن نقول بالفرق البيّن بين الأعضاء وحلول الحوادث، وبين العلم والقدرة، وقد بيّنا وجه الفرق سابقاً، وحاصله: أن العلم والقدرة هما كمال محض، ولكن الأعضاء وحلول الحوادث نقص، وإن أفادا كمالاً للذات فهذا دليل على أن الذات لم تكن كاملة ثم بحلول الحوادث كَمُلَتْ، وهذا دليل النقص لا الكمال كما هو بينّ.

ولذلك فإنا عندما نقول الذات تقبل الاتصاف بالقدرة، ولذلك وجبت القدرة لها. ونقول الذات تقبل الاتصاف بالعلم ولذلك وجب العلم لها. ثم نقول إن الذات لا تقبل الاتصاف بحلول الحوادث، فيستحيل اتصاف الذات بحلول الحوادث، فإن نَفَيْنَا قبولَ الذاتِ لحلولِ الحوادثِ فيها لا يستلزم مطلقاً أن الذات ناقصة، لأنها لم تقبل حلول الحوادث، بل هي كاملة لأنها لم تقبل حلول الحوادث، لأن حلول الحوادث بالذات نقص محض.

فَنَفيُنَا قبولَ الذات للاتصاف ببعض المعاني إنما هو من أجل كمال الذات، فليس كل قابل لشيء هو أكمل من غير ما هو قابل لذلك الشيء، لأن الذات قد لا تكون قابلة إلا للكمال، وهذا يستلزم الكمال لا النقص.

واعلم أن إطلاقنا لفظ القبول على الذات الإلهية إنما هو من باب مشاكلة لفظ يستعمله ابن تيمية، وإلا فلفظ القبول بمعناه المعلوم لا يصح إثباته لله تعالى، لأن القبول هو الاستعداد الإمكاني للذات الموجودة، والله تعالى لا يتصف بذلك، بل كل ما هو موصوف به فلا يطلق عليه اسم الإمكان بالمعنى الأخص، لأن هذا نقص وتشبيه له بالمخلوقات، بل كل ما هو موصوف به فهو واجب له، وما هو واجب للشيء لذات الشيء، كيف يوصف بالإمكان؟! وهذا يَدُلُّك على أن ابن تيمية لا يحسن هذا الفن، أو هو في دقائق المعاني يغالط إن كان عالماً، ويتمغلط إن لم يكن.

وبذلك تبيّن لك أن قول ابن تيمية واصفاً لقاعدته التي نقضناها "وهذا في غاية الحسن" دال على غاية التعصب والمغالطة والجهل.

ولتحرص أيها الأخ على ما وضحناه لك من معانٍ في هذا الموضع، فإنك إنْ تتحصل عليها تنحلُّ كثير من الشبه الواردة من مذهب المجسمة والمشبهة ومن مذهب القائلين بوحدة الوجود ومن تابعهم، وتستطيع نقضها وإعدام تأثيرها من نفسك وفي نفسك. والله الموفق.

وقد بالغ ابن تيمية في التهافت في الوجه الخامس الذي ذكره في هذا الموضع، وذلك عندما أراد أن يبرهن على أنه يطلق في اللغة على الجماد اسم الموت إطلاقاً حقيقياً، فاستشهد بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـًٔا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ﴾، فهذا في الأصنام وهي من الجمادات وقد وصفت بالموت" اهـ. كذا قال ص٣٣٢، وكلامه باطلٌ كما لا يخفى على عاقل.

قال الإمام ابن الجوزي في تفسيره زاد المسير ص٧٧٤ : " قوله تعالى : ﴿ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٍ ﴾ يعني الأصنام. قال الفراء : ومعنى الأموات ها هنا أنها لا روح فيها".

وعلى القول بأن المراد في (يدعون) هي الأصنام قال ابن عطية : "وَوَصَفَهُم بالموت مجازاً وإنما المراد أنهم لم يقبلوا حياةً قط ولا اتصفوا بها" اهـ.

فابن تيمية بنى كلامه على أن المقصود في الآية هم عين الأصنام. وعلى أن وصفهم بالموت حقيقة لا مجاز، فإذا تمّ له هذان الأمران معاً، يصح ما ادعاه من نسبة الموت حقيقة إلى ما لا يقبل الحياة أصلاً. ولكن الذي نص عليه المفسرون كما تراه بعينك هو أنه إذا كان المقصود هم الأصنام، فإن وصفهم بالموت مجاز لا حقيقة تنزيلاً لهم منزلة الأحياء لأن الأصل الآلهة التي يعبدها الناس أن يكونوا أحياء لا أمواتاً، فتأمل كيف نصّ ابن عطية على أنه مجاز لا حقيقة، ولا خلاف في الإطلاق المجازي عندنا - وتأمل كيف فسر الفراءُ الأموات بأنها التي لا روح فيها، لا بمعنى الموت الحقيقي وهو نزع الروح منها. وظاهر أنه أراد القول إن الموت في الآية أطلق إطلاقاً مجازياً كما نصّ عليه ابن عطية.

هذا من ناحية إطلاق الموت.

ولكن من جهة المقصود بالآية أَهُم الأصنام قطعاً أم غيرهم؟ فهذا محل نظر من عدة وجوه ؛ فإن المقصود بالآية يمكن أن يراد به ما هو أعم من الأصنام وهذا ما نص عليه غير واحد من المفسرين، فيشمل جميع ما كان الكفار يدعونهم، قال القونوي في حاشيته على تفسير البيضاوي [١١/ ٢٥٠]: " والمراد كل معبود الأصنام والملائكة وعيسى وعزير عليهم السلام، فعزير من [أموات حالاً] وعيسى والملائكة من [أموات مآلاً]".اهـ.

وذلك تعليقاً على قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٍ ﴾: "هم أموات لا يعتريهم الحياة، أو أمواتٌ حالاً أو مآلاً". هذا قول الإمام البيضاوي، فأنت تراه ذكر جميع الاحتمالات الواقعة، ولم يقتصر على واحد كما فعل ابن تيمية، وعلق القونوي على عبارة البيضاوي قائلاً: "لا يعتريهم الحياة بيان فائدة قوله غير

أحياء، لأنّ كونهم أمواتاً لا ينافي اعتراءهم الحياة، أو أموات حالاً أو مآلاً غير أحياء بالذات" اهـ.

ثم قال رحمه الله تعالى: "وكلمة (أو) للتنويع أو لمنع الخلو. قوله بالذات حينئذ لدفع توهم الاستغناء عن قوله (غير أحياء) أو لدفع توهم المنافاة، فإنهم أموات لكنهم أحياء بعد ذلك، وهذا هو المناسب للجواب الأخير.

وأما الجواب الأول عن إشكال توهم الاستغناء عن قوله "غير أحياء"، فبناءً على أنها مختصة بالأصنام، وهو الظاهر مما سبق والخالي عن التكلف، ولذا قدمه، والجواب الأخير لا يتناول الأصنام مع أنها واجب التناول إلا أن يقال: إن قوله غير أحياء بالذات عام لما هو غير أحياء أصلاً وهو الأصنام أو أحياء لكن لا بالذات وهم الملائكة وعزير وعيسى، وعلى الأول، أمواتٌ: مجازٌ، وعلى الثاني عموم المجاز". اهـ.

وهكذا يكون التفسير لا كما يفعل ابن تيمية. ويتبين لنا أن إطلاق أموات على الأصنام مجاز، ومحل النزاع كونه حقيقة كما تقدم وزعم ابن تيمية.

وأيضاً يستفاد دخول غير الأصنام معها في كونهم يُدْعَون من قبل الكفار، وهؤلاء أموات، حقيقية. ولذلك يكون إطلاق أموات على المجموع تغليباً أو كما ذكره البيضاوي ومُحَشُّوه.

ولنا وجه نراه مستقيماً، وهو عدم دخول الأصنام أصلاً، وذلك لأن الكفار كانوا يدعون مَنْ جُعِلت الأصنام مثالاً عليه وتصويراً له، وهم عزير واللات والعزى وغيرها، وهؤلاء هم حقيقةً من يعبدهم المشركون ويدعونهم من دون الله تعالى، ولكن هؤلاء حال دعوة الكفار لهم أمواتٌ، فكيف يستطيعون إجابة الداعين. وعلى هذا الوجه يكون إطلاق أموات حقيقية لا مجازاً، لأنه يكون حكماً على أناسٍ ماتوا بالفعل ولا يدخل فيه الأصنام قطعاً، فلا يكون لكلام ابن تيمية أي وجه في ادعائه صحة إطلاق الموت على من لا حياة فيه أصلاً.

وقد أورد ابن تيمية أمثلة أخرى فيها إطلاق بعض الألفاظ نوع إطلاق على الجمادات ولكن كل هذه الأمثلة غير مستقيمة على مقصوده ولا مطابقة لمراده، وهي كلها تحمل على نوع استعمال مجاز أو كناية أو استعارة أو بأسلوب آخر. وقد انتبه ابن تيمية إلى ضعفها فقال في آخر هذه الوجه ص٣٣٣: "وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها إنه عدم ما يقبل المحل الاتصاف به كالصوت، ولكن فيها ما لا يقبل كموت الأصنام". اهـ.

يقصد أن مثال إطلاق الموت على الأصنام هو أقوى أدلته وشواهده على ما يريد، ولهذا فقد بيّنا من عدة وجوه ضعف هذا الشاهد وعدم دلالته على مدعاه، فبقي قول ابن تيمية بلا دليل مطلقاً.

وأما الوجه الثاني الذي ذكره وهو قوله: " إن الجامدات يمكن اتصافها بذلك فإن الله سبحانه قادر على أن يخلق في الجمادات حياة كما جعل عصا موسى حية تبتلع الحبال والعصي...إلخ" اهـ، فهو كلام سخيف، لأنه بعيد عن موضع النزاع، فإن الله جعل العصا حية، أي صيرها حية تسعى، وهذا معناه أنه قلب حقيقتها فلم تعد عصاً، بل صارت حية، ولم تعد جامدة، ومحل كلامنا في غير ذلك، فقد قلنا إن محل كلامنا في الخشبة من حيث ما هي خشبة، أما لو قلب الله الخشبة حيواناً كالأفعى، ففي هذه الحالة لم تعد الخشبة خشبة بل صارت حيواناً، ولذلك نسبت إليها صفات الحيوانات كالسعي والالتقام وغير ذلك.

وبهذا يتبين لك تهافت ابن تيمية في جميع وجوهه التي يذكرها، وكل كلام ذكره ابن تيمية في هذه القاعدة فقد بان خطؤه وإن لم نورده هنا لأنه يكرر المعاني كثيراً. وما بيناه كافٍ للنبيه ليستدل على نظائره، والله الموفق.

الأصل الثاني

المتضمن للإيمان بالشرع والقدر

وهو التوحيد في العبادات

هذا هو القسم الثاني من هذه الرسالة التدمرية التيمية التي صارت يتيمة بعد أن قتلنا أصولها وأَمَتْنَا قواعدها، فلم يعد لها أب ولا أم.

ويتكلم فيها ابن تيمية على التوحيد كما يفهمه هو، وسوف نعلق نحن على أهم المواضع فيه، ونرد جميع معانيه الباطلة.

وبعد أن ذكر ابن تيمية أنه لا يوجد من العرب من أثبت شريكاً مساوياً لله تعالى، يخلق كخلقه ثم اعترض على المتكلمين الذين يقولون إن التوحيد ثلاثة أنواع: توحيد ذات، وتوحيد صفات، وتوحيد أفعال، ثم قال ص٣٥٩: "وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث وهو توحيد الأفعال وهو أن خالق العالم واحد، وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا لا إله إلا الله، حتى يجعلوا معنى الإلهية القدرة على الاختراع، ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بعث إليهم محمد صلى الله عليه وسلم أولاً لم يكونوا يخالفونه في هذا، بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء حتى أنهم كانوا يقرون بالقدر أيضاً، وهم مع ذلك مشركون. فقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقاً لغير الله كالقدرية وغيرهم، ولكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم وإن قالوا إنهم خالقو أفعالهم.. إلخ" اهـ.

هذا انتقاد ابن تيمية لكلام المتكلمين في توحيد الأفعال، أي القول إن الله هو الفاعل وحده لا غير، فهو يدعي أنّ أحداً من الناس لم يثبت خالقاً غير الله مساوياً لله تعالى، بل من ادعى وجود خالق فهو يقر بأن هذا الخالق مخلوق لله تعالى، وهو في كل كلامه يوحي بأنه يجب تقييد الشريعة وحملها على حال الناس الذين بعث إليهم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ونسي أن الإسلام دين أنزل لجميع الناس لا للعرب فقط. فإن كان المذهب المشهور للعرب في الجاهلية هو إثبات وجود الله مع نسبة التدبير في بعض الكون وجهاته لغير الله تعالى، فإن بعض العرب نفى وجود الله أصلاً ونسب التدبير في الكون كلّه إلى مجرد الدهر، وهؤلاء هم الدهرية، ومن الناس - كالمجوس - من قال بوجود خالقين للعالم النور والظلمة، ومذاهب الناس في الإله تختلف حتى رأينا كثيراً من اليونان يجعلون لكل نوع من مظاهر الكون إلهاً يديره ويدبره ويتابع شؤونه، فيوجد إله للرياح وإله للجمال وإله للحرب وهكذا، والإسلام أنزل لجميع الناس ولهداية البشر كلهم، وعلم التوحيد، لم يوضع أصالة للرد على العرب في عصر الجاهلية كما يتخيل ابن تيمية، بل وضع أصلاً لبيان أصول الدين من حيث هيَ، وبلا نظر إلى المخالفين الموجودين بالفعل، بل إن العلماء ضبطوا قواعد التوحيد من حيث هي. ولذلك قسموا التوحيد إلى ثلاثة أقسام، وهي: توحيد الذات المشتمل على تنزيه الذات عما لا يليق بها وتوحيد الصفات، وسيأتي الكلام عليهما، وكذلك توحيد الأفعال الذي يحاول ابن تيمية بشتى الطرق ادعاء عدم فائدة ما ذكره علماء التوحيد في هذا الباب.

والحقيقة أن ما بيّنه العلماء في هذا الباب هو الأساس الدقيق والعظيم الذي ينبني عليه الرد على جميع المخالفين ومهما كانت ملتهم، فبالاعتماد على ما قالوه من نسبة جميع الأفعال والخلق إلى الله بلا واسطة، ردٌ على الجاهليين من العرب وعلى المجوس وعلى اليونان وعلى غيرهم ممن يخالف أصول الدين. وأما ما قاله من أن العرب كانت لا تثبت خالقاً غير الله لحقائق الأشياء، فإننا نقول إن توحيد الأفعال ليس مقتضاه فقط إثبات أن الله خالق الذوات أصلاً حتى يقال إن العرب كانوا يقولون بذلك، بل مقتضاه إثبات ذلك وإثبات التدبير الدائم لله تعالى لجميع أجزاء الكون، وهذا ما كانت أغلب العرب والأمم تنكره وما يزال كثير من الناس ينكرون ذلك.

وحَصْرُ توحيد الأفعال في توحيد الخالقية ـ الذي يسميه ابن تيمية توحيد الربوبية غلطاً ومغالطة ـ غيرُ صحيح. فإن التوحيد في الأفعال أعم. وأيضاً فإن توحيد الربوبية ليس معناه فقط توحيد الخالقية حتى يقال إن العرب كانوا يقولون به، بل هو أعم كما ألمحنا.

وكونهم يقرون بأن الله خلق قدرتهم لا يكفي لتصحيح كونهم مقرّين بتوحيد الربوبية أي أنه لا ربّ إلا الله، لأنهم مع ذلك يجب أن يعتقدوا أن مدبر الكائنات كلها هو الله، وأنه جل شأنه لم يفوض تدبير قسم من العالم إلى غيره حتى يعلق الناس رجاءهم ودعاءهم به. فالكفار كانوا يدعون غير الله لأنهم يعبدونهم، وكانوا يعبدونهم لأنهم يعتقدون أن الله تعالى فوض تدبير جزء وقسم من الكون إليهم، فهم إذن الذين يجيبون طلباتهم لا الله. وهذا هو معنى أنهم لم يكونوا محققين لتوحيد الربوبية. ومن جنس هذا أَخْذُ الناسِ للتشريعات من غير الله فهو داخل في مخالفتهم لتوحيد الربوبية، فإن الربّ هو الذي له الحق وحده في أن يأمر وينهى لا غيره، ولذلك اعترض الرسول عليه السلام على عدي بن حاتم بأنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، وفسرها له بأنهم كانوا يأمرونهم وينهونهم فيطيعون، وهذا خروج منهم عن الاعتقاد بحصر الربوبية في الله تعالى.

إذن يتبين من ذلك أن ادعاء ابن تيمية أن العرب كانوا مؤمنين بالربوبية لله ادعاء باطل، لأن مفهوم الربوبية أوسع حقيقة من نسبة الخلق إليه جل شأنه، بل أيضاً هي شاملة للأمر والنهي، ولهذا قال علماؤنا: لا حكم إلا لله، كما قالوا: لا فاعل في الوجود إلا الله.

وأما قوله إن علماء التوحيد جعلوا الإلهية هي القدرة على الاختراع، فهو كذب عليهم، بل هم قرروا أن الإله ليس فقط هو الخالق، بل هو المتصف بجميع صفات الألوهية ومنها الأمر والنهي والتدبير والعلم وغير ذلك من الصفات العلا، نعم بعضهم قال إن القدرة بمعنى خلق الله لجميع الأمور الموجودة ودوام افتقارها إليه هو أظهر خاصية لله، ولكنهم لم يحصروه في ذلك كما ادعى ابن تيمية. وهذا الادعاء منه مجرد

مغالطة لكي يتسنى له بعد ذلك معارضتهم بالقول إن المشركين لم يكونوا ينكرون أن الله تعالى هو الخالق.

وهذا الأسلوب في الحقيقة عبارة عن تحريف وتشويه لأقوال العلماء، وذلك من أجل أن يمكنه الرد عليهم، وإلا لو أتى بقولهم على وجهه وتمامه، لما بقي له قول إلا مجرد ما يريد نحو إثباته من مذهبه الرديء الباطل. وقد سبق لنا أن بيّنا أن ابن تيمية يفعل ذلك في أكثر من موضع.

وأما قوله: "فقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في هذا الأصل" كذب محض، ففي العالم من أنكر وجود الله أصلاً، ومنهم من أثبت أن الله لا شأن له بتدبير العالم بعد خلقه، ومنهم من قال بأن الله يشاركه في تدبير العالم غيره كالثنوية، وتوجد أصناف أخرى غير هؤلاء ممن انحرفوا عن عقيدة التوحيد، فكيف يقول ابن تيمية هذه العبارة العامة ويطلقها إطلاقاً هكذا؟! ألا يستدعي ذلك العجب إذا صدر ممن يدعي أنه يتكلم في علم من أدق العلوم وهو أصل الدين، ألم يكن ينبغي له أن يحتاط قليلاً قبل أن يعمم مقالته هذه، مع فسادها الظاهر؟

هذا كان خلاصة كلام ابن تيمية على توحيد الأفعال التي يندرج فيها كما قلنا توحيد الأحكام، وأما اعتراضه على توحيد الصفات، فمع أنه قد مضى بيان مخالفاته العديدة المبنية على مذهبه الباطل وهو مذهب التشبيه في مباحث هذا الكتاب، إلا أنا نجمل هنا ما أورده ونعلق عليه باختصار.

قال ابن تيمية ص٣٦٠: "وكذلك النوع الثاني وهو قولهم: "لا شبيه له في صفاته"، فإنه ليس في الأمم من أثبت قديماً مماثلاً له في ذاته سواء قال إنه يشاركه أو قال إنه لا فعل له، بل من يشبه به شيئاً من مخلوقاته فإنما يشبهه به في بعض الأمور، وقد علم بالعقل امتناع أن يكون له مثل في المخلوقات يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع عليه، فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين كما تقدم. وعلم أيضاً بالعقل أن كل موجودين قائمين بأنفسهما فلا بُدَّ بينهما من قدر مشترك كاتفاقهما في مسمى الوجود والقيام بالنفس والذات ونحو ذلك، وأن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض." اهـ.

ومع أن ما ذكره هنا سبق أن أبطلناه إلا أنا نشير إلى مواضع فساده إشارة موجزة هنا، فإن ابن تيمية يقول صراحة هنا بأنه لا بُدَّ من وجه شبه بين كل موجودين قائمين بأنفسهما، وهذا القول هو أصل مذهب التجسيم والتشبيه الذي بيناه في سائر أبحاثنا السابقة كما رأيت، والحق الذي ظهر أنه لا يلزم أن يوجد وجه شبه بين كل موجودين كما يزعم ابن تيمية، فإن الموجودين مع وجودهما إلا أنه يكون التمايز بعين الذوات والحقائق، وإذا كان كذلك فمن أين يلزم وجود وجه شبه بينهما.

وأما ما ادعاه من الاشتراك في الوجود والقيام بالنفس وغير ذلك، فإننا قد بينا أن هذه مفاهيم اعتبارية عارضة على المعاني الحقيقية أو هي سلبية كالقيام بالنفس، فمعناها عدم الاحتياج إلى الغير، والاشتراك في السلبيات والاعتباريات لا يستلزم وجود وجه شبه. وابن تيمية لا أظنه يجهل ذلك، ولكنه دائماً يمثّل بمواضع الاتفاق ويوهم القراء أنه لا فرق بينها وبين ما تم الاختلاف فيه، فإذا تم الاتفاق على وصف الله بالوجود، فهو يزعم أن هذا وحده كافٍ لتصحيح اتصافه بقيام الحوادث والجهة والحد وغير ذلك من الأعضاء والجوارح التي يسميها بصفات الأعيان تلبيساً على القارئ.

وادعاؤه أن هذا الاشتراك المزعوم معلوم بالعقل فاسد مطلقاً، بل إن العقل يدل على أن وجود هذا الاشتراك لو صح يستلزم التركيب والنقص، بل هذه هي إحدى الحجج لأهل السنة على وحدة الله تعالى، وهي أصل دليل التمانع كما يظهر عند التحقيق.

ثم قال ص٣٦٧: " وكذلك النوع الثالث وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته أي لا جزء له أو لا بعض له لفظ مجمل، فإن الله صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد فيمتنع عليه أن يتفرق أو يتحيز أو يكون قد ركب من أجزاء، لكنهم يريدون من هذا اللفظ نفي علوه على عرشه ومباينته لخلقه وامتيازه عنهم."اهـ.

هذا هو كلامه على القسم الثالث من التوحيد، وهو توحيد الذات، وتوحيد الذات عند أهل الحق يستلزم نفي إله آخر، ويستلزم نفي كون الله مركباً سواءً ركبه غيره أو كان هو في ذاته مركباً، ويستلزم نفي الأجزاء **والأبعاض**، سواءً جاز بالفعل انفصالها

بعضها عن بعض أو استحال ذلك لأحد الأسباب التي يدعيها ابن تيمية، فكل هذه الوجوه والمعاني باطلة منتفية عند أهل الحق.

وأما ابن تيمية فيدعي بكل سهولة أن معنى "لا بعض له، ولا جزء له" مجمل، هكذا يدعي الإجمال الذي يستلزم عدم كونه بيّناً، وما كان كذلك لا يصح اعتماده في الكلام على الله تعالى، ولكن نفي الوضوح وادعاء الإجمال هو مجرد ادعاء بلا بينة من هذا الرجل، وهو أحد أساليبه التي برع بها والتي نوجه نحن همنا إلى فضحها وإظهار فسادها للناس.

وهو حال قوله بإجمال: "لا بعض له" يدعي بكل سهولة أن معنى قوله تعالى: "الله الصمد" أي المصمت الذي لا جوف له، وما لا جوف له لا يأكل، فهو لا يوجد فيه فراغ، وهذا التفسير للآية يوافق اعتقاده بكون الله جسماً، لأن الجسم الممتد في الأبعاد إما أن يكون أجوفاً أو مصمتاً، فاختار ابن تيمية كونه مصمتاً، ولم يعرف أن من قال بأن الصمد هو الذي لا جوف له إنما أعطى أحد معاني الكلمة لغة، ولكن المراد بالآية هو لازمها وهو عدم الاحتياج إلى شيء، وقد بينا هذه المسالة في الكاشف الصغير.

وهو يعرف أن ما يقول هو به من عقيدة في ذات الله تعالى يخالف التنزيه المتضمن نفي التشبيه، ولهذا فهو يقول إن الذي فسر توحيد الذات بأنه غير مركب إنما أراد نفي علو الله على عرشه، وكان المفروض أن يكون أكثر صراحة ويقول إنما نفوا جلوس الله على عرشه وقعوده عليه، وأما مطلق العلو بلا استقرار ومماسة فلم ينفه أحدٌ من الخلق كما أعلم إلا المجسمة الذين قالوا إن الله تعالى ينزل بذاته أحياناً إلي السماء الدنيا، فهو في هذه الحال لا يكون عالياً على عرشه كما لا يخفى.

وابن تيمية يكثر من المراوغة، فهو يسمي الجلوس علواً، وعندما يقول أنا أثبت العلو يريد به الجلوس، وعندما يعترض على الذين ينفون الجلوس، فبدل أن يقول إنهم ينفون الجلوس الذي يثبته هو، والذي هو محل النزاع، يقول إنهم ينفون العلو، والحقيقة أنه يوجد فرق بين العلو والجلوس، وهذا غير خافٍ على أحد، ولا على ابن تيمية ولكنه يتعمد استعمال هذا الأسلوب من المراوغة في الألفاظ في شأنه كله، فهو يخاف من التصريح بحقيقة اعتقاده، وهذا هو شأن المبتدعة. وإلا فلم لا يقول لمخالفيه:

أنتم إنما تنفون الجلوس والاستقرار، ولم لا يقول عن نفسه أنا أطلق العلو وأريد به الجلوس والاستقرار على العرش، فإن هذه هي حقيقة المعاني التي يريدها كما لا يخفى على أحد له أدنى اطلاع على هذا الرجل.

وهو عندما ينفي التركيب، لا ينفي مطلق التركُّب، بل ينفي أن يكون الله تعالى قد ركَّبَه غيرُه، ونفي التركيب بهذا المعنى لا يستلزم نفي كون الله تعالى مركباً في ذاته، وأهل الحق إنما ينفون التركيب بمعنى أعم من أن يكون قد ركبه غيره أو ركب هو ذاته بذاته، بل مطلق التركب الشامل لهذين الاحتمالين ولسواهما - إن كان يعقل سواهما - فهو باطل عندنا. وأما ابن تيمية فهو يثبته لأنه يعتقد أن التركيب ليس نقصاً، وأن المركب يمكن أن يكون قديماً، والله عنده مركب قديم، لأنه يقول ليس كل مركب فهو محتاج بحيث يستلزم الحدوث بل الله مركب غير محتاج فهو قديم. هذا هو حقيقة اعتقاد ابن تيمية وسائر المجسمة الذين يتبعونه ويوافقونه.

وأما لفظ المباينة والامتياز فقد سبق إظهار المقصود بهما عندنا وعنده.

وأما ما تكلم عليه ابن تيمية من معاني العبادة والاستعانة والدعاء، فهو لم يفصل فيه في هذا الكتاب، ولعلنا نبين ما في حاصل كلامه في كتاب آخر نخصصه لهذه المسائل.

وبهذا نكون قد أتممنا ما أردناه من الرد على هذا الكتاب الذي يحتوي على أصول خفية، وأصول واضحة في مذهب التجسيم والتشبيه، وكنت لما شرعت في كتابة هذا الرد وأنجزت منه قسماً، قلت لبعض الأصحاب إنني الآن أكتب رداً على كتاب التدمرية، فقال: والله إنه يستحق الرد والنقد لما احتوى عليه من مفاسد. وقلت ذلك لغيره: فقال وماذا في هذا الكتاب إنه لا يحتوي على أمر صريح في التجسيم؟! ولله في خلقه شؤون وكل ميسر لما خلق له.

والحمد لله رب العالمين

انتهيت من هذا الرد في يوم الإثنين ٢٨/٧/٢٠٠٣

سعيد فودة

فهرس المحتويات